

بما اى حجوا ... الاسباب لان اهل التراب وفيه يبس ... والله اعلم

... التقرب النفل بفتحتين ما ينفله الغاز اى يعطاه زائدا على سهمه

اعادة النكرة والمعرفة
68

روى ابو سعيد الخدري عن النبي عليه السلام

المختلعة يلحقها صريح الطلاق
ما دامت في العدة

بل الكراهة في النهي بعد الشمس
41

نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار ... فيه تشبيه بعبادة الكفار
... معنى حاليا عن الفعل كان الكل كاملا
44

... الاصل في الاضافات اضافة الشيء الى السبب
45

طلاق المريض خبر مبتدأ محذوف
46

المستثنى لم يدخل تحت ... الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطأ والنسيان
47

58

احتمال من وما العموم والخصوص ... ويتصل بالحقيقة المجاز حروف المعاني والواو ...
61 ... 98

كلمة كل للاحاطة ... والفاء للوصل والتعقيب ... ثم التراخي
63 ... 102

كلمة الجميع توجب عموم الاجتماع ... وبل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله ولكن للاستدراك
63 ... واو لاحد ... 105

والنكرة في موضع النفي تعم وفي الاثبات تخص ... والفرق بين الخبر والاباحة
64 ... 106 ... 107

واذا وصفت النكرة في موضع الاثبات بصفة تعم ... الفرق بين حتى والى ... عندهم ...
66 ... 111 ... 112

واما المؤول
72
واما الظاهر
72
واما النص
73
واما المجمل ... واما المتشابه ... واما الحقيقة
78 ... 81
واما المجاز
80

قوله ... الكتاب ... بالسنة ... عند المحققين ... لم يذكر لفظ المجمل ...

[illegible]

الاستثناء الفصال حتى الغرين ومن حروف المعاني حروف الجر
112
كما روي عن رؤبة اذا قيل له كيف قال خير اي بخير ... ومن للتبعيض
114 ... 116

الى لانتهاء الغاية لانه ... خلق ... وتأتي مثله ومع وقبل وبعد
119 ... 122

وعند للحضرة وغير تستعمل صفة وسوى مثل غير ...
121

واذا ولو وكيف فاذا تعارضا ... قطعا وكم للعدد ... الواقع ...
121 ... 122 ... 123

الجمع المذكور بعلامة الذكور ... يتناول الذكور والاناث ...
124

وتمايل الصلاة ... الاعتدى ... واما الاستدلال بعبارة النص واقتضاء ...
126 ... 128

واما الثابت بدلالة النص واما الثابت باقتضاء النص فهناك ...
132

والمطلق يحمل على المقيد وعند ... المجمل ... المساجد على الفجر ... فصل
140 ... 141 ... 142

... وسنة اذا امر ... الاذان والاقامة ونفل ...
148

... الارتياد ... المولى الامر ... النهي باقسامه ... بيان ...
151 ... 153 ... 154

... الا التابع ... نفقة للزوج على ... صدقة
161 ... 162 ... 164

وجه للغاية ١١٢

[منار شرح ابن ملك]

استثناء الفصال حتى القرعى لانه عن خلق وثاني مثله ١١٢	ومنها اي من حروف المعاني حروف الجر ١١٤	كما روي عن رؤبة اذا قيل له كيف اصبحت قال خيرا اي بخير ١١٤	وعلى للالزام ١١٦
ومن للتبعيض ١١٧	والى لانتهاء الغاية ١١٧	وفي للظرفية ١١٨	ومع وقبل وبعد ١١٩
وعند وغير وسوى حروف الشرط ان واذا ١٢٠	واذا ما لو وكيف ١٢١	فاذا تعارضا تساقطا ١٢٢	وكم للعدد وحيث واين ١٢٣
الجمع المذكور واما التصريح ١٢٤	واما الكنايات وكنايات الطلاق ١٢٥	الاعتدي ١٢٦	اما الاستدلال بعبارة النص واما الاستدلال باشارة النص ١٢٨
واما الثابت بدلالة النص ١٣٠	واما الثابت باقتضاء النص فهنا امور اربعة ١٣٢	فصل التـ[illegible]ـيص على الشيء ١٣٦	والمطلق يحمل على المقيد ١٤٠
وعندنا لا يحمل ١٤١	الساجد على النجس فصل المشروعات على نوعين ١٤٦	الفريضة الواجب السنة ١٤٧	اذا اقتصر اهل مصر على الاذان والاقامة النفل ١٤٨

اقسام السنة ١٥٤ — الاجماع ١٩١ — قياس ١٩٥

صلوة الرغائب المعروفة في اول ليلة الجمعة من رجب هل هي سنة وفضيلة ام بدعة الجواب هي بدعة قبيحة منكرة اشد انكار مشتملة على منكرات فيتعين تركها والاعراض عنها وانكارها على فاعلها وعلى ولي الامر وفقه الله تعالى منع الناس من فعلها فانه راع وكل راع مسؤول عن رعيته قد صنف العلماء كتبا في انكارها وذمها وتسفيه فاعليها ولا يغتر بكثرة الفاعلين لها في كثير من البلدان ولا بكونها مذكورة في قوت القلوب والاحياء ونحوهما فانها بدعة وقد صح ان النبي عم قال من احدث في ديننا هذا ما ليس فيه فهو رد وفي الصحيحين انه عم قال من عمل عملا ليس له امرنا فهو رد وفي صحيح مسلم انه عم قال كل بدعة ضلالة وقد امر الله تعالى عند التنازع بالرجوع الى كتابه فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ولم يامر باتباع الجاهلية ولا بالاغترار بغلطات المخطئين منقول من فتاوى الشيخ محي الدين النووي

قال رسول الله عم لا تختصوا ليلة الجمعة بقيام من بين الليالي

قال النووي في الحديث نهي صريح عن تخصيص ليلة الجمعة بصلوة اجمع العلماء على كراهة الصلوة المبتدعة التي تسمى الرغائب قاتل الله واضعها وقد صنف الائمة مصنفات في تقبيحها وتضليل مبتدعها الكرمي ابن حجر [illegible]

ويكره الجماعة في التطوع خارج رمضان على سبيل البدعة اما اذا اقتدى واحد او اثنان لا يكره وفي الثلاث خلاف المشايخ

[illegible]

مسئله رغايب وبرات وقدر نمازلري امام نيتله [illegible] شروع ايدوب جماعتله اقتدا اتمك جايز اولورمي الجواب اولماز مكروهدر حرره احمد كمال پاشازاده

١٥١١٣١١٥ ١١١١٥

اعلم ان الحاضر في العلم ينبغي ان يكتب هذه الحروف في ظهر الكتاب لان الله تعالى جعل لكل شيء خاصية وخاصية هذه الحروف ان يجعل طالب العلم قادرا على ما يريد من العلم لا ان صح [illegible] هذه الحروف

صاحب هذا الكتاب حافظ علي رضا [illegible]

[illegible] مصطفى [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

لله الحي الاحد حمدا لا يحوي به الحد على ما اولانا من علم الفروع و جنى من فنن روضته الروع واستنبط العلماء بابراء الآراء من اصول المشروع وارووا بزلال سجالهم غلال عطاش الجموع واواهم الله الى الجنان والربوع وقراهم بضروع الاطعمة والرتوع والصلوة والسلام على ذي اللواء المرفوع محمد المبعوث من انصع رفاع الينوع وعلى اله واصحابه العابدين بالخلوص والخضوع ما ال غروب في طلوع وهال غروب وضروع وبعد فيقول عبد اللطيف بن فرشته اوصلهما الله تعالى الى جنته برشده ان ارباب البطانة واصحاب الفطانة من خلص احبابي ومختلس ما نحي قالوا ان كتاب المنار للامام الخبير سيد الاحرار والهمام النحرير سند الاخيار بديع الفضل في الاعصار ما رات مثله الابصار مولانا حافظ الدين النسفي الفائز بالنول الوفي اسكنه الله تعالى في جنة مفتحة الازهار واركنه في كنة تجري من تحتها الانهار باهر المنقبة والمنار طاير في الاقطار كالامطار سائر مسير انضار الانظار صار اهل الامصار اناء لكن كشف اسراره والتعمق في الاغوار قد ارج في افئدة الرائدين نارا فكان لذ شروح طوال ينال من طالعها ملالا و كلالا نسئلك ان تشرحه شرحا على طريقة الحل تختصر مقاصد المتن

حل

حاويا على عوائدها البديعة خاويا من زوائدها البشيعة و على لطائف فوائد جيدة جديدة وشرائف فرائد سديدة سديدة فقلت لهم اني وهن العظم مني ووهنت الطبيعة والقوى وفاتت القطيعة والجوى ولجت ولا زمني عرة العلل فوجت في فاريني علاوة الاجل مع انكدار الحي في فترة الوخول وانتشار جاني من نايبات وجول والعلم حال حالة التحول وبطل والجهل جال الجحول وبطل فاين الصفا هيهات ايناع العمل فاعادوا الالحاح على ثانيا وعنان الاقتراح الي ثانيا فنظرت لو كرهت الاعتذار والالتماس لوصل الحزب الخامس بالسادس فلاح لي ان ليس فيه فلاح سوى اسعاف حاجتهم والانجاح فالبيت كلامهم وشرعت مرامهم متوكلا على ربي الوهاب انه ملهم الصواب ونعم المرجع والمآب

الحمد لله الذي هدانا اي دلنا وقيل معناه خلق الهداية وهي الدلالة الموصلة الي المطلوب كذا ذكره صاحب الكشاف وذكر الامام الرازي في التفسير الكبير ان الهداية هي الدلالة على ما يوصل الى المطلوب اوصل اليه بالفعل اولا فانها مستعملة في كلا المعنيين كما في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم لكن الاستعمال في معنى الدلالة الموصلة اكثر ولهذا عرفها المتقدمون من مشايخ اهل السنة بخلق الاهتداء استدل الزمخشري في الكشاف على ما قاله بوجوه ثلاثة واعترض عليها الرازي ودفع اعتراضاته بعض الفضلاء ودفع بعضهم دفعها لم ار في ايرادها جدوى لكونها مدافعة ودعوى الى الصراط المستقيم

173

وهو الشريعة النبوية والملة الحنيفية وهذا تلويح لبراعة
الاستهلال لان الشريعة تستفاد من الكتاب والسنة واصول
الفقه باحث عن كيفية استفادتها والصلوة على من اختص بالخلق
وهو ملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق روية
العظيم وصفه بالعظيم اتباعا لقوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم
واشارة الى ان المختص به هو محمد صلعم ولذا لم يذكر اسمه
قالت عايشة رضي الله عنها كان خلق النبي عم القرآن يعني
تأدب بآداب القرآن قيل مدار عظم الخلق بذل المعروف وكف
الاذى اي احتماله ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان موصوفا بهما
قد انزل الله في معروفه ولا تبسطها كل البسط وتحمل الاذى
انما يكون بصبر قوي وهو عم كان صبورا التحمل الاذى اكثر
من ان يحصى قال عم صل من قطعك واعف عمن ظلمك
واحسن الى من اساء اليك وما امر غيره بها الا بعد تخلقه بها
وعلى آله الذين قاموا بنصرة الدين القويم اي المستقيم الدين
مقول على دين الحق وعلى دين غير الحق ايضا قال تعالى ومن
يبتغ غير الاسلام دينا فالدين مقول عليهما بالاشتراك
اللفظي وعلى الاديان الحقة بالاشتراك المعنوي بالتشكيك
لان بعض الاديان اشد من بعض كيفية وكمية وما شانه
ذلك لا يكون متواطئا الدين وضع الهي سايق لذوي
العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات واحترز بقوله الهي
عن الاوضاع الصناعية وبقوله سايق عن الاوضاع الالهية

الغير

الغير السايقة كانبات الارض وبقوله لذوي العقول عن افعال
الحيوانات المختصة بالاحيان وبقوله باختيارهم عن الاوضاع
السايقة لا باختيارهم كالوجدانيات وبقوله المحمود عن الكفر
وقوله بالذات متعلق بسايق يعني الوضع الالهي بذاته
سايق لانه ما وضع الا لذلك والخير حصول الشيء لما من شانه
ان يكون حاصلا له اي يناسبه ويليق به والفرق بينه وبين الكمال
اعتباري فان ذلك الحاصل المناسب من حيث انه خارج من
القوة الى الفعل كمال ومن حيث انه مؤثر خير اعلم ان اصول
الشرع ذكر اعلم تنبيها على ان ما بعده مما يجب الاصغاء اليه
كما في قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله كل مفهوم مركب لا بد له
من تصور طرفيه ولو بوجه ما فنقول الاصل ما يبتني عليه
غيره من حيث انه يبتني عليه وهذا القيد لا بد منه اذ رب
اصل يكون مبتنيا على غيره وهذه الاصول مبتنية على علم
التوحيد فانها بهذا الاعتبار فرع له والفرع ما يبتني على غيره
والشرع عبارة عن البيان والاظهار قال تعالى شرع لكم
من الدين ما وصى به نوحا اي بين واظهر قال الشراح
يجوز ان يراد بالمصدر هنا الفاعل اي الشارع وهو الله تعالى
او الرسول عم وتكون اللام فيه للعهد لكونه معروفا عند الفقهاء
وتكون الاضافة لتعظيم المضاف او المفعول فيكون اللام
فيه للجنس واضافته لتعظيم المضاف اليه وفيه اشارة الى ان
المشروعات الثابتة بهذه الاصول يجب تلقيها بالقبول وهذا

التوجيه انما يستقيم اذا لم يمكن حمل المصدر على معناه كما في قوله
رجل عدل وههنا كذلك لان الاصول ليست اصولا لنفس البيان
والاظهر ان الشرع هنا ليس بمصدر بل هو اسم لهذا الدين يقال
شرع محمد كما يقال شريعة محمد وفي صحاح الجوهري الشريعة ما
شرع الله لعباده من الدين وانما لم يقل اصول الفقه ليكون اعم
فائدة لان الاصول اصول لعلم الكلام ايضا والشرع شامل
لهما كالفقه ولو قيل اصول الفقه لافادت الاضافة الاختصاص
فيتوهم اختصاص الاصول بالفقه كذا قالوا ولقائل ان يمنع الافادة
ولئن سلم فلا نسلم الافادة مطلقا بل من جهة استنباط المعاني
الفقهية بدلالة المادة فالاولى ان يقال الشرع بمعنى المشروع والمراد
به الاحكام الشرعية فيرادف الفقه لئلا يلزم الزيادة على قدر الحاجة
ولئلا يلزم الفساد من وجه اخر لان قوله والاصل الرابع لا يصلح
ان يكون اصلا باعتبار المذكور والا ان يكون اصلا باعتبار الفقه
لانه غير مذكور فلا بد من التنبيه عليه وانما قال اصول الشرع لبيان
الاصطلاح ثلاثة الكتاب والسنة واجماع الامة قدم
الكتاب لانه حجة من كل وجه واعقب السنة لان حجيتها ثابتة بالكتاب
واخر الاجماع لتوقف حجيته عليهما والاصل الرابع القياس
وانما اطلقه اختصارا وقيده فخر الاسلام بقوله المستنبط من
الاصول الثلاثة احترازا عن القياس العقلي مثال الاستنباط
اي الاستخراج من النص قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فان
حرمة القربان معلولة بعلة الاذى وهو موجود في اللواطة

اصول العلم الفقه

فنجم

فنجم ومثال الاستنباط من السنة قوله عم الهرة ليست بنجسة
لانها من الطوافين عليكم فاذا عرفنا علة الطواف قسنا عليها
سواكن البيوت ومثال الاستنباط من الاجماع قولنا في الزنا
انه يوجب حرمة المصاهرة قياسا على الوطئ الحلال لان العلة
هي الجزئية وهي موجودة في الزنا فان قلت القياس ان كان اصلا
فلم لم يقل اعلم ان اصول الشرع اربعة وان لم يكن فلم قال والاصل
الرابع القياس قلنا افرده بالذكر لان الثلاثة كانت اصولا
لعلم الكلام والفقه والقياس اصل للفقه فقط او للاشارة
الى انحطاط رتبته لان القياس اصل بالنسبة الى حكمه فرع
بالنسبة الى الثلاثة او لانه ليس بقطعي بخلاف الثلاثة ولهذا لا يصار
اليه الا عند العجز عنها فان قلت الاية المأولة والعام المخصوص
والاجماع المنقول الينا بالآحاد ليس بقطعي والقياس بعلة
منصوصة قطعي قلنا الاصل في الثلاثة الاول القطع وعدمه
بالعارض وامر القياس بالعكس فان قلت السنة لا يعمل بها الا عند
العجز عن الكتاب فينبغي ان يفرد ذكرها قلنا ذاك في اخبار
الاحاد وانما الكلام في السنة وهي تتناول المتواتر والمشهور
والاحاد وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب اولان
الثلاثة مثبتة اصل الحكم ووصفه والقياس معرف وصفه
من الخصوص الى العموم كما في الاشياء الستة فان قلت على هذا
ينبغي ان يفرد الاجماع بالذكر لانه لا يجوز الا عن مستند شرعي
والا لكان اثبات شرع ابتداء وهو غير جائز فيكون الاجماع مثبتا

لوصف الحكم وهو القطع لا لاصله قلنا اشتراط المستند في الاجماع
ممنوع فانه جائز بدونه عند البعض بان يخلق الله تعالى فيهم علما
ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب كاجماعهم على بيع التعاطي
واجرة الحمام وفيه نظر والاولى ان يقال هذه علة صدرت لتوجيه
كلام واقع لا علة مطردة حتى يرد عليها السؤال فان قلت قد
ثبت الحكم بشرايع من قبلنا وبتعامل الناس وبالاخذ بالاحتياط
وبالتحري وبآثار الصحابة فكيف حصرت في الاربعة قلنا
هذه الاحكام غير خارجة عنها اما شرايع من قبلنا فقد صارت
شريعة لنا لان نبينا صلعم قصها ولم ينكرها والتعامل
ملحق بالاجماع العملي والاخذ بالاحتياط عمل باقوى الدلايل
كما في الاصول الثلاثة والعمل بالتحري عمل بالسنة لانها وردت
في جوازه عند الحاجة والعمل بالآثار عمل بقوله عم اصحابي
كالنجوم وجه الحصر على اربع ان ما هو حجة في حقنا ان كان من
الله تع فهو الكتاب وان كان من غيره فان كان من الرسول
فهو السنة وان كان من غيره فان اتفقت الآراء فهو الاجماع والا فهو
القياس والاولى ان يستدل فيه بالاستقراء اما الكتاب

الكتاب

اللام فيه للعهد وهو ما سبق ذكره وهو في اللغة اسم للمكتوب
غلب في عرف الشرع على كتاب الله المكتوب في المصاحف كما غلب
في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه فالقرآن وهو في اللغة
مصدر غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله
تع المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من الكتاب

ولهذا

ولهذا جعل تفسيرا له وباقي الكلام تعريف للقرآن لان المجموع تعريف
للكتاب حتى يلزم ذكر المحدود في الحد ولان القرآن مصدر بمعنى
المقروء على ما توهمه البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان
صحيحا في اللغة كذا في التلويح المنزل على الرسول صفة كاشفة
للقرآن اي على رسولنا اللام فيه بدل عن الاضافة او للعهد
لكونه معروفا بينهم كما يقال جاء الامير وان لم يكن معهودا
في الخارج وبه خرج ساير الكتب السماوية والاحاديث وان
كانت قدسية لان الفاظها غير منزلة كما انزلت الفاظ القرآن
المكتوب في المصاحف جمع مصحف بفتح الميم وهو ما جمع فيه
صحايف القرآن وبه يخرج ما نسخت تلاوته وبقيت احكامه
مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله
اي على تقدير الاحصان فان قلت اذا اردت من المصحف ما قلت
يلزم الدور لان تصور المصحف موقوف على القرآن والقرآن موقوف
على المصحف والا لم يخرج ما نسخت تلاوته فلا يطرد التعريف
قلنا تصور المصحف موقوف على تصور القرآن بمفهوم شخصي
معروف عند كل احد حتى عند الصبيان يحفظونه ويدرسونه
والقرآن بمفهومه الكلي العام موقوف على تصور المصحف فلا يلزم
الدور فان قلت فلا حاجة الى تعريف القرآن لانه مجموع شخص
معروف عند كل احد مقسوم الى سور وآيات فلا خفاء فيه و
التعريف انما يكون للماهية الكلية قلنا هذا التعريف من جهة
مفهومه الكلي لان الاصوليين يبحثون عن القرآن من حيث

انه دليل الحكم الشرعي والدليل الشرعي عليه انما هو آية او
بعضها فاطلقوا القرآن على الجزء كما اطلقوا على الكل فلابد
ان يؤخذ القرآن في عرفهم الخاص بحيث يصدق على الكل وعلى
كل جزء من اجزائه وذلك انما يكون بمفهوم كلي بينا ولهما
وذلك انما يكون بتحصيل اوصاف مشتركة بينهما غير مختصة باحد منهما
وهي كونه منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا الينا
نقلا متواترا ولم يتعرض لكونه معجزا لانه ليس بمشترك بين
الاجزاء اذ الاعجاز انما هو بسورة فللقرآن مفهوم شخصي
في العرف العام الذي قسم الى سور وآيات ومفهوم كلي في عرفهم الخاص
وهو دليل الفقه المنقول عنه نقلا متواترا وهو ما امتنع فيه
تواطئهم على الكذب وبه يخرج قراءة ابي ابن كعب فعدة
من ايام اخر متتابعات لانها ثابتة بطريق الآحاد فان قلت
قراءته خرجت بقوله في المصاحف لان قراءته مكتوبة في مصحفه
لا في المصاحف فيكون هذا الوصف زائدا لا حاجة اليه
قلنا الالف واللام في الجمع للجنس اذ لم يكن للعهد
فلا يخرج قراءته بقوله في المصاحف ولئن سلم
انها خرجت بقوله في المصاحف فلا نسلم كون المنقول عنه
زائدا لان غرضه التمييز وهو من الصفات المشتركة للتمييز
وكونه للاخراج غير لازم بلا شبهة احترز به عن القراءة
الثابتة بطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود رضي الله عنه
فاقطعوا ايمانهما هذا على قول الجصاص ظاهر لانه جعل
المشهور

المشهور احد قسمي المتواتر ولكن فيه شبهة لان اصله من الآحاد واما
على قول غيره فقوله بلا شبهة يكون تأكيدا ومما يورد على التعريف
البسملة في اوائل السور فان الحد صادق عليها وليست بقرآن
على ما هو المشهور من مذهب ابي حنيفة رضي الله عنه لانه لا يكفر منكرها
ولم يتعلق بها جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب
والحائض والجواب انها من القرآن على ما هو الصحيح من مذهبه
انزلت للفصل بين السور ولذا كتبت بخط على حدة ليعلم انها
ليست من اول السور ولا من آخرها وانما لم يكفر جاحدها لما
الشبهة في كونها قرآنا ولم يجز بها الصلوة لشبهة الاختلاف
في كونها آية واما قراءة الجنب والحائض فانما جازت بقصد التيمن كجواز
قراءة الحمد لله رب العالمين عند قصد الشكر لا التلاوة وهو
اسم للنظم والمعنى وفي ذكر النظم دون اللفظ الذي هو الرمي
لغة رعاية للادب لان النظم حقيقة جمع اللآلي في السلك
بحسن الترتيب وفيه تشبيه الفاظ القرآن بانفس الجواهر وانما
ذكر اللفظ في تعريف الخاص وغيره لانه تعريف للخاص مطلقا لا من
حيث انه من القرآن فرعاية الادب فيه غير لازمة كذا في شرحي المنار
الانوار وجامع الاسرار ولقائل ان يقول المصنف قال اولا
وهو اسم للنظم والمعنى ثم قسم النظم والمعنى الى ثمانين قسما
ومن جملة ذلك الخاص والعام فعرف كل واحد منهما باللفظ
فيكون ذلك تعريفا لخاص القرآن لا محالة فالاولى ان يقال
اطلاق النظم واللفظ جائز على السواء لان كلامنا في المكتوب

في المصاحف لا المعنى القائم بذات الله تعالى ولم يرد به ان النظم
والمعنى جزآن من القرآن لان المعنى لا يكتب بل يراد ان النظم كما
يعتبر في القرآنية يعتبر المعنى ايضا وليس نظما مهملا بل نظم دال
على المعنى لا يقال المتشابه قرآن وليس معنى لان له معنى ولكن انقطع
الرجاء من معرفته قبل يوم القيامة وفيه رد لمن زعم ان المعنى المجرد
قرآن وهو مذهب ابي حنيفة رح ولهذا جوز القراءة بالفارسية
في الصلوة من غير عذر مع ان قراءة القرآن فرض فيها فقال وهو
اسم للنظم والمعنى الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما في الصلوة
واقام العبارة الفارسية مقام النظم كما قال صاحباه في حالة
العجز لانها حالة المناجاة مع الرب والاصح انه رجع عن هذا
القول كما روى نوح بن ابي مريم هكذا لانه يلزم منه احد الامرين اما
بطلان تعريف القرآن لان الفارسية غير مكتوبة في المصاحف
او جواز الصلوة بدون القرآن لانه اسم للنظم وانما تعرف
احكام الشرع اي الاحكام الثابتة في الشرع المتعلقة بالقرآن
احترز به عن القصص والامثال والمواعظ الواردة في القرآن
لان نظرهم ليس فيها والمراد من الحكم هنا المحكوم المتعلق بالقرآن
وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما بمعرفة
اقسامهما اي اقسام النظم والمعنى اورد كلمة انما ردا على من زعم
ان المعنى المجرد هو القرآن فيكون معرفة الاحكام موقوفة
على معرفة المعنى فقط وذلك اي اقسامهما على تاويل المذكور
اربعة وكل قسم منها اربعة ايضا والاقسام كلها مذكورة

في

في المتن وجه الحصر ان الاقسام اما اقسام النظم او المعنى فان كان
الاول فاما بحسب دلالته على معناه او بحسب استعماله في معناه فان كان
بحسب دلالته فاما ان يعتبر فيها الظهور اولا فان لم يعتبر فهو القسم الاول
وان اعتبر فهو القسم الثاني وان كان بحسب استعماله فهو القسم الثالث
وان كان الثاني فهو القسم الرابع لانه لا يقسم فيه الا الحكم وهو معنى
مستفاد من النص الاول في وجوه النظم قيل وجه الشيء طريقه يقال
ما وجه هذا الامر اي طريقه ولكنه ليس بمناسب للمقام اذ لا معنى لقوله
طريق النظم صيغة ولغة ولعله يكون بمعنى الجهة بمعنى الاعتبار
اي في اعتبارات النظم صيغة ولغة فان قلت الصيغة ايضا
لغوية فلا فائدة في ذكرها وكان ينبغي ان يقول في وجوه النظم
وضعا لغة وشرعا ليدخل فيه مثل الصلوة والزكوة وغيرهما
قلنا اللغة وان اشتملت على دلالة المادة والهيئة الا ان الصيغة
اذا انضمت اليها كان المراد منها دلالة المادة فقط فحينئذ
معناه في وجوه النظم من حيث هيئة ومادة كقوله تعالى سبحان
الذي اسرى بعبده ليلا الاسراء هو الاذهاب ليلا الا انه لما
ذكر الليل كان الاسرى بمعنى مطلق الاذهاب وهو من قبيل التعميم
بعد التخصيص لشدة اهتمام المتكلم بالخصوص وههنا لما كان
للخصوص والعموم زيادة تعلق بالصيغة فان التفرقة بين
رجل ورجال خصوصا وعموما يثبت بالصيغة لا بالمادة
خصها بالذكر ثم عمم الكلام والصلوة والزكوة ونحوهما لم تخرج
من الاقسام المذكورة واستعمالها في المعاني الشرعية مجاز والمجاز

خارج من هذه الاقسام داخل في وجوه الاستعمال وان جعلت موضوعة
مبتدأة بوضع الشارع كانت دلالتها على ذلك المعنى بالصيغة اشارة الى مذهب آخر
والوضع وهي اربعة الخاص والعام والمشترك والمأول لان
اللفظ اما ان يدل على معنى واحد او اكثر فان كان الاول فاما ان
يدل على الانفراد فهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد فهو العام
وان كان الثاني فان ترجح البعض على الباقي فهو المأول والا فهو
المشترك والثاني في وجوه البيان لذلك النظم وهي اربعة بذلك يسمى
ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم لان معناه اما ان يكون
ظاهرا اولا فان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل اولا فان احتمل
فان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر والا فالنص
وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر والا فالمحكم ولهذه الاربعة
اربعة اخرى تقابلها وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه
لانه ان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة او لنفسها
فالاول الخفي والثاني ان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان
كان البيان مرجوا فهو المجمل والا فهو المتشابه فان قيل اقسام
المقابل لا تخلو اما ان تكون خارجة عن تقسيم البيان او داخلة
فان كان الثاني لزم ان يقال الثاني في وجوه البيان وهي ثمانية
وان كان الاول لزم ان يقال واقسام النظم والمعنى خمسة
اجيب بانها داخلة ولم يقل ثمانية لان المقصود من ذكر اقسام
المقابل تتميم بيان الاقسام الاربعة فيكون ذكرها تبعا وقيل انها
خارجة عنها ولا يلزم ان تكون اقسام النظم والمعنى خمسة لان

تقسيم

تقسيم النظم والمعنى باعتبار معرفة احكام الشرع وبالقسم المقابل
لا يحصل معرفة احكام الشرع وانما يحصل به اذا خرج عن
حيز الخفاء والاشكال والاجمال واذا خرج عن ذلك لم يبق النظم ح
مقابلا بل دخل في الاقسام الاربعة والثالث في وجوه استعمال
ذلك النظم وهي اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح
والكناية لانه ان استعمل في موضعه فحقيقة والا فمجاز
وكل واحد منهما ان كان ظاهر المراد بحسب الاستعمال فهو الصريح
والا فهو الكناية قدم اقسام النظم لان اللفظ مقدم على المعنى
والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني وهي اربعة
ايضا الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه
لان مفهومه ان استفيد من المنظوم فان كان مسوقا له
فهو الاستدلال بعبارة النص والا فان لم يتوقف صحة النص
عليه فهو بالاشارة وان توقف فبالاقتضاء وان استفيد من
المفهوم اللغوي فهو بالدلالة وان لم يستفد من المنظوم ولا من
المفهوم فهو الاستدلالات الفاسدة سيجيء بيانها والاولى ان
يتمسك فيه بالاستقراء التام الذي هو فيه حجة لان الكتاب
مما يمكن ضبط افراده والاستقراء حجة فيه وقيل في قوله معرفة
تسامح لان المعرفة صفة قائمة بالعارف وتقسيم الكتاب
باعتبار صفة قائمة بغيره لا يستقيم وكان المناسب ان يقول
الرابع في افادة الحكم ويمكن ان يقال معرفة مصدر بمعنى
المفعول وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس على حذو المضاف

اى معرفة قسم خامس يشمل الكل اى الاقسام العشرين السابقة
لان كل واحد من الخاص والعام والنص والمجمل وغيرها يحتاج الى
معرفة المواضع والترتيب والمعانى والاحكام وضرب
العشرين فى الاربعة ثمانون ولكنها ليست بثابتة
فى الخارج بل انما هى اعتبارات عقلية بل كون الاقسام عشرين
انما هو باعتبار العقل اذ جميع القرآن ينقسم على اقسام فباعتبار
يشتمل على القسم الاول وباعتبار على الثانى وهلم جرا الى آخر
الاقسام فيكون فى الحقيقة تقسيمات لا تقسيمات وهو اربعة
ايضا معرفة مواضعها اى مواضع اخذ تلك الاقسام واشتقاقها
كما يقال الخاص مأخوذ من قولهم اختص بكذا وقس عليه سائر اسماء
الاقسام وترتيبها اراد به ان يعرف المستدل الراجح والمرجوح
فيقدم الراجح عند التعارض كتقديم المحكم على المفسر ومعانيها
اراد بها ما يفهم من العبارات لغويا كان او شرعيا واحكامها
من كون الحكم قطعيا او ظنيا او واجب التوقف فيه فان قلت
الاقسام الاربعة لا شك انها اقسام القرآن بعضها اقسام
نظم وبعضها اقسام معناه وقوله قسم خامس انما يصح ان
لو كان من اقسام القرآن وليس كذلك قلنا نعم الا انه لما توقف
معرفة تلك الاقسام عليه سماه قسما مجازا والجواب ان اطلاق
الاقسام الاربعة ايضا مجاز لان الاقسام انما تكون متقابلة
وهذه ليست كذلك لجواز ان يكون نظم واحد خاصا ونصا وحقيقة
ويكون الاستدلال به استدلالا بعبارة النص اما الخاص فكل لفظ

وهو

وهو كالجنس متناول للمهملات والمستعملات وما يكون دلالته
بالطبع او العقل وضع لمعنى واحد خرج به ما لم تكن دلالته
بالوضع والمشترك ايضا لانه موضوع لمعنيين او اكثر معلوم
خرج به المجمل لان معناه غير معلوم للسامع قبل الاحاجة
الى الاحتراز عنه لان هذا تقسيم بالنظر الى الوضع والمجمل
معلوم المعنى فى اصل وضعه والاجمال عارض بسبب ازدحام
المعانى بعوارض الاستعمال لكنه احترز عنه نظرا الى الظاهر
وقيل احترز به عن المشترك فانه موضوع لمعنى من المعانى
المختلفة على سبيل الابهام على قوله والمراد منه ان يكون
معلوما من حيث الذات والابهام من حيث الصفات
لا ينافيه ولهذا جعلنا الرقبة المطلقة من قبيل الخاص لكونها
اسما لذات مرقوقة ولا ابهام فيه من هذا الوجه وان
احتمل ان تكون كافرة او مؤمنة على الانفراد صفة لمعنى
اى على ان يكون اللفظ متناولا له مع قطع النظر عن ان
يكون له افراد كالمسلم فانه موضوع لمن له الاسلام وليس فيه
دلالة على الافراد خرج به العام كالمسلمين فانه موضوع لمعنى
واحد شامل للافراد فان قلت كلمة كل مستنكرة فى التعريف
لانها للافراد والتعريف للحقيقة قلنا لا استبعاد اذ لما كان
غرضه بيان القسمة وتطبيقه على الافراد لان القسمة للافراد
ولهذا عرف ابن الحاجب التوابع بقوله كل ثان باعراب سابقه
من جهة واحدة وهو اما ان يكون خصوص الجنس او خصوص

النوع او خصوص العين كانسان ورجل وزيد لما كان مقصود
الفقهاء معرفة الاحكام دون الحقايق جعلوا اللفظ
المشتمل على كثيرين متفاوتين في احكام الشرع جنسا خاصا
كالانسان فانه مشتمل على الرجل والمرأة والحكم بينهما متفاوت
حتى ان من اشترى عبدا ثم ظهر انه امة لم ينعقد البيع واللفظ
المشتمل على كثيرين متفقين في الحكم نوعا خاصا كالرجل فان قلت
الرجل ايضا مشتمل على كثيرين متفاوتين في الحكم كالمجنون
وغيره قلنا كلامنا بالنسبة الى من له اهلية معتبرة وما ذكرتم
من العوارض واللفظ الذي له معنى واحد حقيقة عينا
خاصا كزيد فان قلت العين اولى بهذا الاسم من غيره لعدم
احتمال الشركة فيه فكان بالتقديم اولى قلت انما قدم الكلي
لانه جزء الجزئي ولا شك في تقدمه طبعا فقدمه وضعا
للتناسب وحكمه اي الاثر الثابت للخاص من غير اعتبار الموانع
الصارفة عن الحقيقة ان يتناول المخصوص قطعا تميز
اي قاطعا ارادة الغير فاذا قلنا زيد عالم وجب الحكم عليه
بالعلم فان قلت كيف يثبت القطع مع احتمال المجاز قلت
الاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل كالمعدوم فلا يمنع القطع الا ترى
ان من لم يقم تحت حائط غير مائل لاحتمال السقوط يلام واذا
كان مائلا لا يلام ولا يحتمل البيان اي بيان التفسير لانه يحتمل
بيان التغيير فان قلت هذا الحكم مع الحكم الاول متلازمان لان
المقطوع يستلزم عدم احتمال البيان وكذا بالعكس فاي فائدة
في

في ذكره قلت القول الاول لبيان المذهب والثاني لنفي زعم من قال
الخاص يحتمل البيان حتى جوز الزيادة عليه بخبر الواحد لكونه
بيانا لان البيان اما لاثبات الظهور وهو حقيقته او لازالة
الخفاء وهي لازمه واثبات الثابت او نفي المنفي محال لا يقال
هذا مصادرة على المطلوب لان المدعى عدم احتمال البيان
والدليل كونه بينا في نفسه فلا يجوز هذا تفريع لما ذكره من قوله
ولا يحتمل البيان الحاق التعديل اي الطمانينة في الركوع والسجود
والاستواء في القومة والجلسة بين السجدتين الثابت بخبر
الواحد وهو قوله عم لاعرابي صلى في المسجد وترك التعديل
قم فصل فانك لم تصل بيانا بامر الركوع والسجود وهو قوله
تعالى اركعوا واسجدوا على سبيل الفرض كما ذهب اليه ابو يوسف
والشافعي لان قوله اركعوا خاص معلوم معناه وهو
الميلان عن الاستواء وكذا السجود معلوم معناه وهو وضع
الجبهة على الارض ولا يحتمل البيان ومن الحق التعديل به يجعله
فرضا يكون زائدا على النص بخبر الواحد وذا لا يجوز فان
قلت هب انه لا يحتمل البيان باعتبار المعنى اللغوي لكن لم
لا يجوز ان يكون المراد هو الركوع الشرعي وهو محتاج الى
البيان قلنا لا نسلم ان كل معنى شرعي محتاج الى قيد زائد
على اللغوي ولئن سلمناه لكنه احتمال لم ينشأ من دليل
وقد تقدم جوابه قيد بقوله على سبيل الفرض لان الحاق
الطمانينة بامر الركوع والسجود على سبيل الوجوب جائز نظرا

الى دليله ويبطل شرط الولاء بكسر الواو وهو ان يتابع فى افعال
الوضوء بحيث لا يجف عضو قبل تمامه مع اعتدال الهواء وهو
شرط صحة الوضوء عند مالك لانه عم واظب عليه ولو جاز تركه
لتعلم مرة تعليما للجواز والترتيب وهو شرط عند الشافعى
لقوله عم لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه
فيغسل وجهه ثم يديه وكلمة ثم للترتيب والتسمية وهى شرط
عند مالك لقوله عم لا وضوء لمن لم يسم والنية وهى ان يقصد
بوضوئه استباحة الصلوة وهى شرط عند الشافعى لقوله عم
الاعمال بالنيات فى اية الوضوء وهى قوله تع فاغسلوا وجوهكم
وايديكم الاية لان قوله تعالى فاغسلوا وامسحوا خاصان
معناهما معلوم وهو الاسالة والاصابة واشتراط هذه الاشياء
بهذه الاخبار يكون فى الاصل زيادة على النص ونسخا له فيبطل
فان قلت فلم ما اوجبتم النية فى الوضوء كما اوجبتم التعديل فى
الصلوة قلنا لو قلنا بالوجوب فى مكمل الوضوء كما فى مكمل الصلوة
لزم التسوية بين الاصل والفرع فقلنا بالسنة اظهارا للتفاوت
وفيه نظر لوجود التفاوت من وجه اخر بان الوضوء لا يلزم
بالنذر والشروع والصلوة تلزم بهما كذا قاله الشراح ولقائل
ان يقول هذا التفاوت بين الوضوء والصلوة وليس الكلام فيهما
بل فى حكمهما ومكملهما وكلاهما لا يلزمان بالنذر ولا بالشروع
فان النذر بالطمانينة منفردة غير ملزم فالاوجه ان يقال الادلة
السمعية اربعة انواع قطعى الثبوت والدلالة كالنصوص

اى ذلك التفاوت دون الدليل فانه صحيح

المفسرة

المفسرة والمحكمة والسنة المتواترة وقطعى الثبوت ظنى الدلالة
كالآيات المأولة وظنى الثبوت قطعى الدلالة كاخبار الآحاد
التى مفهوماتها قطعية وظنى الثبوت ظنى الدلالة كالتى مفهوماتها
ظنية فبالاول يثبت الفرض وبالثانى وبالثالث الوجوب
وبالرابع السنة والاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله
فخبر التعديل من القسم الثالث لانه عم امر الاعرابى بالاعادة ثلاثا فقال
لا عرابى قم فصل فانك لم تصل والامر للوجوب واما خبر النية
فلا يدل على وجوبها لانها تجب فى العبادات والوضوء ليس بعبادة
وكذا خبر التسمية لان مثله يستعمل لنفى الفضيلة وكذا دليل
الولاء وهو المواظبة يدل على رجحان الفعل على الترك اذ الاصل
عدم الوجوب الا ترى ان النبى عم واظب على المضمضة و
الاستنشاق مع انهما سنتان وخبر الترتيب معارض بما
روى ان النبى عم نسى مسح راسه فتذكره بعد فراغه فمسحه
ببلل كفه والطهارة اى يبطل شرط الطهارة فى اية الطواف
وهى قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق اى القديم لانه اول
بيت وضع للناس قال الشافعى رحمه الله الطهارة شرط
فى طواف الزيارة لقوله عم الا لا يطوفن بهذا البيت محدث
ولا عريان قلنا شرطيتها باطلة لان الطواف خاص معلوم
معناه وهو الدوران بالبيت فلا يكون موقوفا على الطهارة
ولا يجوز ان يكون خبر الطهارة بيانا له لانه ليس بمجمل فان
قلت النص مجمل لانه ليس المراد من الطواف مجرد الدوران بالبيت

فلا يكون موقوفا على الطهارة ولا يجوز ان يكون بيانا له لانه ليس
بمجمل فان قلت النص مجمل لانه ليس المراد من الطواف مجرد الدوران
بالبيت بل يعتبر فيه سبعة اشواط وان يكون ابتداؤه من الحجر
الاسود قلنا لا اجمال فيه بالنسبة الى الطهارة لانه لا مدخل لها
في معنى الطواف واجماله كان بالنسبة الى الاشواط والابتداء
فالتحق خبر العدد والابتداء بيانا له واجماله بهذا الوجه لا ينافي
عدم اجماله بوجه آخر كما في مسح الراس فانه مجمل بحسب مقدار
غير مجمل بحسب محله لا يقال المجمل ما لا يمكن العمل به قبل البيان
وامكن العمل به لانه يخرج عن العهدة بادنى ما يطلق عليه اسم
البعض لانا نقول قدره الشافعي بثلاث شعرات لكنه مدفوع
لان من مسح براسه ثلث شعرات لا يقال انه مسح براسه
عادة فيبقى ذلك البعض مجملا ولان ذلك يحصل بغسل
الوجه فلا يحتاج الى ايجاب ذلك على حدة ولقائل ان يقول
لا نسلم الاجمال من حيث العدد لان الامر لا يقتضي التكرار
ولا نسلم الاجمال من حيث المبدأ والاولى ان يقال ثبت العدد
وتعيين المبدأ بالاخبار المشهورة وبها يجوز الزيادة على الكتاب
والتاويل اي بطل تاويل الشافعي القروء بالاطهار في آية التربص
وهي قوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء
يعني تتربص المطلقات المدخولات بهن من ذوات الاقراء
مدة ثلاثة قروء والقرء مشترك مستعمل في الطهر والحيض
حمل الشافعي القروء على الاطهار مستدلا بقوله تعالى يا ايها

النبي

النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن فان اللام تجيء
بمعنى الوقت كقولك آتيك لصلوة الظهر اي وقتها فيكون
وقت طلاقهن وقت عدتهن فلو كان المراد من القرء الحيض
يكون الطلاق واقعا في حالة الحيض وليس كذلك لانه بدعة
وليس مامورا به وبان الهاء في الثلاثة تدل على ان الاطهار
مرادة من القروء لان الطهر مذكر والحيض مؤنث وتانيث العدد
عكس التانيث والجواب عن الآية بان اللام فيه للعاقبة
كما في قولهم لدوا للموت وابنوا للخراب او المراد من قوله لعدتهن
لقبل عدتهن اذ الطلاق سابق عليها بدليل قراءة ابن عباس
رضي الله عنهما فطلقوهن لقبل عدتهن كذا روي عن الزهري
وقتادة وفي الكشاف معنى الآية مستقبلات لعدتهن وعن
الثاني بان الحيض وان كان مؤنثا فالقرء مذكر ولا استبعاد
في تسمية شيء واحد باسم المذكر والمؤنث كالحنطة والبر فلما
اضيفت الثلاثة الى المذكر روعي علامة التذكير وقلنا هذا
باطل لان الثلاثة خاص لعدد معلوم فلو حمل القروء على الاطهار
انتقص عن الثلاثة لانه اذا طلقها في الطهر يجعل الشافعي
ذلك الطهر محسوبا من العدة فتكون العدة قرئين وبعض
الثالث لان المعتبر هو الطهر المتخلل بين الدمين فيكون
ردا لنص الكتاب فلو حملناه على الحيض وطلقت فيها لا تكون
تلك الحيضة محسوبة بالاتفاق فتكون الاقراء ثلاثة
كاملة فان قلت الثلاثة كما لا تحتمل النقصان لا تحتمل الازدياد

وإذا حمل القروء على الحيض يلزم الازدياد لانه لو طلقها في
الحيض لم تحتسب تلك الحيضة فيكون التربص ثلاثة قروء وبعض
قرء قلنا ذلك البعض لما لم يحتسب من العدة لم تكن العدة
الا ثلاثة قروء فان قلت قد جاء النقصان عن الثلاثة في
قوله تعالى الحج اشهر معلومات فان المراد منه شهران وبعض
الثالث وارد في الجمع ثلاثة قلنا الاشهر عام يجوز ان يراد
بعضه ومحللية الزوج الثاني اي كون الزوج الثاني
مثبتا للحل الجديد ثابت بحديث العسيلة لا بقوله تعالى حتى
تنكح زوجا غيره تقريره موقوف على تقرير مسئلة مختلف فيها
وهي ان رجلا اذا طلق امرأته واحدة او ثنتين فانقضت
عدتها فتزوجت باخر فطلقها وانقضت عدتها ثم عادت
الى الاول فعند ابي ح وابي يوسف رحمهما الله تعود
بثلاث طلقات ويهدم الزوج الثاني الطلقة والطلقتين
كما يهدم الثلاث وعند محمد وزفر والشافعي رضي الله
عنهم تعود بما بقي من الطلقات ولا يهدم الزوج ما دون
الثلاث وهذا الخلاف مبني على ان الزوج الثاني في الطلقات
مثبت للحل الجديد عندهما وغاية للحرمة الغليظة عندهم
فمن ذهب الى الاول قال اذا كان الزوج الثاني محللا فاولى
ان يكمل الحل في الطلقة والطلقتين فيملكها الزوج الاول
بالطلقات ومن ذهب الى الثاني قال الحرمة لا تثبت الا
في الطلقات فلا يكون للزوج الثاني حكم الا في الطلقات لا في

الثاني ح

الطلقة

الطلقة والطلقتين اذا عرفت هذا فنقول احتج محمد
وزفر والشافعي بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد
حتى تنكح زوجا غيره فالله تعالى جعل الزوج الثاني غاية
للحرمة الثابتة بالطلقة الثالثة وكلمة حتى موضوعة للغاية
وهي غير مؤثرة في الحل بل منهية للحرمة فقط وانما يثبت الحل
بعدها بالسبب السابق وهو كونها امرأة اجنبية فالقول بانه مثبت
للحل ليس عملا بالكتاب ولا بيانا له لان حتى خاص معلوم
معناه وهو النهاية بل كان ابطالا لان الكتاب يقتضي
ان يكون الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة وكونه غاية
يقتضي ان يكون وجوده وعدمه قبل الثلاث بمنزلة واحدة
اذ لا وجود للغاية قبل وجود المغيا وجعله مثبتا حلا
جديدا يقتضي خلافه فيكون ابطالا لا بيانا فنفس الزوج لا
يصلح ان يكون غاية اذ الاصابة شرط بالاجماع لا ب
الاصابة زيدت على النص بالحديث المشهور فيكون الزوج
الثاني ثبتت بحديث العسيلة وهو ما روي انه عليه
السلام قال لامرأة رفاعة وقد طلقها ثلاثا ثم نكحت
بعبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت تتهمه بالعنة وقالت ما وجدته
الا كهدبة ثوبي فقال اتريدين ان تعودي الى رفاعة
قالت نعم فقال عم لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق هو من
عسيلتك غيا عليه السلام عدم العود بذوق العسيلة
فاذا وجد الذوق وجد العود والعود رد الى الحالة الاولى

مع الاصابة غاية فاجاب
المص عنهم بان محللية
الزوج الثاني ح

وهو حالة حادثة بسبب الزوج لا بالسبب السابق لانه
كان ثابتا والعود لم يكن ثابتا فتلك الحالة لا تكون الا حلا
جديدا اذ الدخول وقع علة للعود فيثبت به الحل الحادث لان
حدوث العلة يستلزم حدوث المعلول فيكون الزوج
مثبتا للحل الذي عدم فتعود بثلاث طلقات ولو كان
ثبوت الحل بالسبب السابق لم يكن الزوج الثاني
محللا وقد سماه النبي صلى الله عليه وسلم محللا في قوله
لعن الله المحلل والمحلل له فان قلت ما معنى لعنهما قلت
معنى اللعن على المحلل لانه نكح على قصد الفراق والنكاح
شرع للدوام فصار كالتيس المستعار واللعن على المحلل له
لانه صار سببا لمثل هذا النكاح والمراد من اللعن اظهار
خساستهما لان الطبع السليم ينفر عن فعلهما لا حقيقة اللعن
لانه عليه السلام ما بعث لعانا قال صاحب الكشف تحليله
لا ينافي كونه غاية لجواز ان يكون مثبتا للحل ومنهيا للحرمة
فالقول بالتحليل ليس بترك العمل بخاص بل عمل بخاصين
الى هنا كلامه ولقائل ان يقول عدم المنافاة مناف لوضع
المسئلة لان الزوج الثاني اذا كان مثبتا للحل يهدم
الطلقة والطلقتين واذا كان غاية للحرمة لا يهدمها وتنافي
اللوازم يستلزم تنافي الملزومات فان قلت الحل ثابت في
الطلقتين فلو كان الزوج الثاني محللا يلزم اثبات الثابت
قلنا لا نسلم لزومه لان الثاني اثبت حلا لم يكن قبله لا رجله

كان

كان ناقصا وهو اثبت حلا كاملا العسيلتان كنايتان عن
العضوين وفي ذكره بصيغة التصغير اشارة الى ان
غيبوبة الحشفة كافية في الاحلال وفي ذكر الذوق لطيفة
وهي ان الانزال غير مشروط لانه تبع وبطلان العصمة
المعجل عن المسروق بقوله تعالى جزاء لا بقوله تع فاقطعوا
اعلم ان القطع في السرقة مع الضمان لا يجتمعان عندنا
سواء هلك المال في يد السارق او استهلكه وقال الشافعي
يجتمعان لانهما مختلفان حكما لان الضمان لجبر المحل والقطع
للزجر وسببا لان سبب القطع الجناية على حق الله تعالى وسبب
الآخر الجناية على حق العبد ومحلا لان محل احدهما اليد ومحل
الآخر الذمة فنقول القطع يوجب انتفاء الضمان لقوله عليه
السلام لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه لم يكن عاملا
بهذا الخاص وهو قوله تعالى فاقطعوا لانه لا ينبئ عن ابطال
العصمة بل زائدا عليه بخبر الواحد فقد اتيتم بما ابيتم اشار
المصنف الى الجواب بقوله وبطلان العصمة يعني سقوط
عصمة المال ثبت باشارة قوله تعالى جزاء لان الجزاء في
الاطلاقات الشرعية اذا استعمل في العقوبات يراد به ما يجب حقا
لله تعالى في مقابلة فعل العبد ولان الجزاء مصدر جزا بالهمز
بمعنى كفى وهو يدل على ان القطع جزاء كامل في السرقة ولا يكون
ذلك الا بكمال الجناية وهي انما تكمل اذا كانت واقعة على حق الله
تعالى لانها جناية من جميع الوجوه والجناية على حق العبد جناية

من وجه لانه مباح نظراً الى ذاته وانما حرم حفظاً له على المالك
فوجب نقل العصمة الى الله تعالى ليكون حراماً لعينه فلو بقيت
العصمة في المال من جهة العبد لا يكون حراماً لعينه فان قلت
لو انتقلت العصمة الى الله تعالى يلزم ان لا يقطع كما في سرقة
الخمر قلنا من شرط القطع ان يكون المسروق معصوماً
قبل السرقة حقاً للعبد والخمر ليست كذلك وليس من ضرورة انتقال
العصمة انتقال الملك الى الله تعالى لانه لو انتقل اليه لصار
مباحاً ولامتنع القطع والمسروق مملوك لمالكه ولهذا لو
وجده قائماً بعينه فله ان يسترده والعصمة انتقلت
الى الله تعالى فانتقال العصمة دون الملك مشروع كالعصير
اذا تخمر يبقى مملوكاً ولا يبقى معصوماً فصارت محرمة العين
لله تعالى اعلم ان العصمة تنتقل حال انعقاد السرقة
ولكن انما يتقرر هذا اذا قطع لان ما يجب لله تعالى تمامه بالاستيفاء
فان قطع تبين ان الحرمة كانت لله تعالى فلا يجب الضمان
وفي المبسوط سقوط الضمان في الحكم واما فيما بينه وبين
الله تعالى فيفتى بالضمان فيما روي عن محمد رضي الله عنه
فان لم يقطع تبين انها كانت للعبد فيجب الضمان فان قلت
القطع شرع لصيانة حق العبد وفي القول بسقوط العصمة
ابطال حقه قلت ان كان فيه ابطال حقه صورة ففيه تكميل
معنى الحفظ عليه فكان الحفظ بالقطع خيراً له من الحفظ
بالضمان فان قلت قد توجد العصمة بلا ملك فانه لو

سرق

سرق مال الوقف من المتولي يجب القطع ولا ملك فيه لاحد
قلنا لا نسلم فان الوقف باقٍ على ملك الواقف حكماً ولهذا يرجع
الثواب اليه ولئن سلمنا فالملك شرط في العصمة لا لعينه
بل لانه متعلق بحق الغير بصيرورته خصماً ومال الوقف كذلك
ولذلك اي لكون الخاص قطعياً في معناه صح ايقاع الطلاق
بعد الخلع وقال الشافعي رحمه الله لا يصح لان الطلاق
لازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق
بعده تمسك المصنف بقوله تعالى فان طلقها وهي
معطوف على ما قبله وهو فان خفتم الا يقيما حدود الله
فلا جناح عليهما فيما افتدت به معنى الآية ان علمتم او
ظننتم ايها الحكام ان لا يقيما الزوجان حقوق الزوجية
فلا اثم على الزوج فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به
نفسها وصل الطلاق بالافتداء بالمال وهو الخلع لكونه
اقرب يعني فان طلقها بعد المرتين سواء كانتا على مال
او بدونه فاوجب صحته بعده فمن ابطل الطلاق
بعده لا يكون عاملاً بالخاص وهو الفاء اعترض عليه
بان الاستدلال بهذا الطريق مشكل لان المذكور في عامة
التفاسير انها متصلة بقوله تعالى الطلاق مرتان يعني
التطليق الشرعي تطليقة بعد اخرى على التفريق دون
الجمع لانه بدعي لم يرد به حقيقة التثنية بل التكرير
كما في لبيك يعني فان طلقها بعد التطليقتين تطليقة

اخرى اسنوفى نصابه ولان موجب الفاء الترتيب فى الذكر
وهو لا يوجب الترتيب فى الحكم والمشروعية والا لما تتصور
الطلقة الثالثة قبل الخلع ولما يتصور الخلع قبل الطلقتين
ولصار عدد الطلاق اربعا لان الطلقة الثالثة مرتبة على
الخلع والخلع مرتب على الطلقتين وكل ذلك خلاف الاجماع
واجيب عنه بان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو اتصاله
بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين لانه لم يذكر
تطليق آخر من جهة الزوج فكانه قيل فلا جناح عليهما
فيما افتدت فى الطلاقين المذكورين ثم رتب على الافتداء
الثالثة وذلك يفيد جواز وقوع الطلاق عقيب الخلع
فلا يلزم منه ان يكون الطلاق اربعا وموجب الفاء التعقيب
والوصل فى الوجود لا الترتيب فى الذكر وهذا لم يقل به احد
واما عدم تصور الطلقة الثالثة بدون الخلع فغير لازم
لان غاية ما يفهم من ذلك جواز وقوع الطلاق الثالث
بعد الخلع واما الاختصاص فمن اين يفهم فان قلت
على ما ذكرتم لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان الرجعى
وقد اتفق المفسرون على ان المراد منه الرجعى قلنا انه
رجعى على تقدير عدم الاخذ وعلى تقدير الاخذ فلا و
لقائل ان يقول ان هذا البحث مبنى على ان يكون التسريح
باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة
الى الطلقة الثالثة على ما روى ابو رزين العقيلى ان

النبى

النبى صلى الله عليه وسلم سئل عن الطلقة الثالثة فقال
او تسريح باحسان فلا بد ان يكون قوله فان طلقها
بيانا لحكم التسريح على معنى اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين
من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان
آثر التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فحينئذ
لا يكون فى الآية دلالة على شرعية الطلاق عقيب الخلع فالاولى
ان يتمسك بما رواه ابو سعيد الخدرى عن النبى صلى الله
عليه وسلم المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت فى العدة
عورت و وجب مهر المثل بنفس العقد اى بمجرده بلا تاخير فى المفوضة
عندنا وهى بكسر الواو من فوضت امرها الى وليها وزوجها
بلا مهر وبفتحها من فوضها وليها الى الزوج بلا مهر وعند
الشافعى وجوبه اما بالتسمية او بالوطى وفائدة الخلاف
فى المفوضة تظهر اذا مات احد الزوجين قبل الدخول فعندنا
يجب المهر وعنده لا يجب لقول ابن عباس رضى الله عنهما
فى المفوضة حسبها الميراث ولا مهر لها واذا دخل بها يجب
المهر اتفاقا وان طلقها قبل الدخول فلا مهر لها اتفاقا ويجب
المتعة فان قلت لما وجب مهر المثل بالعقد وجب ان يتنصف بالطلاق
قبل الوطى قلنا هذا ليس بقياسى وانما يعرف بالنص والنص
ورد فى المسمى دون غيره وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف
الى العبد عندنا وقال الشافعى تقديره مفوض الى راى العاقدين
كما كان البدل مفوضا الى رايهما فى البيع والاجارة عملا بقوله

في سورة البقرة

في سورة النساء

تعالى فان طلقها فلا تحل له ان تبتغوا باموالكم لما فرغ من
المسائل ذكر الادلة عقيبها على صنعة اللف والنشر قوله فان
طلقها متعلق بقوله صح وقد مر بيانه وان تبتغوا متعلق
بقوله وجب يعني بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا
النساء بالمهور فيكون ان تبتغوا مفعولا له ويجوز ان يكون
بدلا مما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة
والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين والمراد منه العقد
الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى
الى الوطي فيجب المال عند العقد عملا بالباء الموضوع للالصاق
فان قلت المفهوم من الاية ان العقد المشروع هو الملصق بالمال
فيلزم ان لا يكون العقد الذي نفي فيه المهر مشروعا وقد حكمتم
بصحة ذلك قلت لا نسلم اللزوم لان المهر لا ينتفي بنفيه
فيكون المال ثابتا عند العقد سواء سمياه او نفياه
فمن اخر وجوب المهر الى الوطي فقد خالف النص وبطل مذهبه
فان قلت ثبت في الحديث ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
قال زوجتكها بما معك من القرآن فعلم ان المهر ليس بمقدر
بالمال قلت هذا خبر الواحد وهو غير مقبول فلا يعارض | لمعارضته نص الكتاب سح
الكتاب او يقال الباء للسببية لا للمعاوضة قد علمنا
ما فرضنا عليهم الاية هذا متعلق بقوله وكان المهر وجه التمسك | في سورة الانبياء
ان الفرض خاص موضوع لمعنى التقدير فيجب ان يكون المهر مقدرا
الا انه في تعيين المقدار مجمل فلحق البيان بقوله لا مهر اقل

من

من عشرة دراهم واما كونه مقدرا شرعا فلان الكناية في
قوله فرضنا للذات المتكلم فدل ذلك على ان متولي التقدير
هو الشارع فمن لم يجعل المهر مقدرا شرعا كان مبطلا للنص
لا عاملا به اعترض عليه بانا لا نسلم ان الفرض خاص في التقدير
بل هو مشترك لانه يجيء بمعنى القطع يقال فرض الخياط الثوب
وبمعنى البيان كما في قوله تعالى سورة انزلناها وفرضناها
اي بيناها وبمعنى الايجاب بل في الاية حمله على الايجاب
اولى بقرينة قوله عليهم عليه السلام لانه يقال اوجب عليه ولا
يقال قدر عليه وبقرينة قوله وما ملكت ايمانهم
فان نفقة الاماء وكسوتهن واجبة عليهم ومعنى
التقدير لا يستقيم في حقهن لانه لم يقدر على الموالي
للاماء شيء ويمكن ان يجاب عنه بان الفرض حقيقة
في معنى التقدير لانه غالب الاستعمال فيه لا سيما في الشرع
يقال فرض القاضي النفقة اي قدرها وسميت الفرائض
فرائض لكونها سهاما مقدرة واذا ثبت انه حقيقة
فيه ثبت انه مجاز في المعاني الباقية لان اللفظ
اذا دار بين الاشتراك والمجاز فالحمل على المجاز
اولى لان قرينة واحدة في المجاز كافية وفي المشترك
يحتاج لارادة كل معنى من معانيه الى قرينة ولا
نسلم ان قوله وما ملكت ايمانهم قرينة على انه بمعنى
الايجاب لان الواو بمثابة تكرار الفعل كانه قال قد

علمنا ما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم فيكون الفرض المقدر
النائب عنه الواو بمعنى الايجاب والمذكور بمعنى التقدير كما في
قوله الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض
الى قوله وكثير من الناس لان معنى السجود المذكور الخضوع
ومعنى المقدر في كثير من الناس وضع الجبهة وهذا حقيقة و
ذاك مجاز كذا قاله الشراح وفيه بحث لان حرف العطف اما
ان يكون بمثابة الفعل السابق من حيث اللفظ والمعنى اعني
يسجد بمعنى الانقياد واما ان يكون بمثابته من حيث اللفظ
والعاملية لا من حيث المعنى والاول غير جائز لان السجدة
بمعنى الانقياد موجودة في جميع الناس لا في كثيرهم وفي الثاني
يلزم الحذف من غير دليل اذ لا يقال يضرب زيد وعمرو على معنى
يضرب عمرو فيراد من الضرب الاول السفر ومن الثاني استعمال
آلة الضرب ويمكن ان يجاب عنه بان عدم قولهم لانعدام
القرينة على ان المراد من الضرب الاول السفر ومن الثاني الضرب
والآية ليست كذلك لان فيها قرينة على ان المراد من السجدة
الاولى الانقياد ومن الثانية وضع الجبهة واما
صلة عليهم فلتضمين معنى الايجاب ويمكن ان يقال
سلمنا ان المراد به الايجاب لكن المطلوب حاصل على
ذلك التقدير ايضا لانه يصير التقدير قد علمنا ما اوجبنا عليهم
على الازواج من المهر وغير ذلك معلوم مقدر فيكون
مقدرا عند الله تعالى وذلك مجمل في حقنا فيبين النبي صلى الله

عليه

الامر

عليه وسلم بالحديث المذكور ولئن سلمنا ان المعلوم ليس
بمقدر فما اوجب الله تعالى غير معلوم وفي ذلك مجمل ومنه اي الخاص
الامر وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل احترز
بالقيد الاول عن الفعل والاشارة وبالقيد الثاني عن الدعاء
والالتماس فان قوله افعل بهذين الوجهين لا يكون امرا
وقيد بالسبيل اشارة الى ان العلو في الواقع ليس بشرط حتى ان
صدر افعل ممن هو ادنى حالا من المأمور على وجه الاستعلاء
يكون امرا ولهذا ينسب الى سوء الادب والمراد بقوله افعل
ما يكون مشتقا على طريقة افعل وهي القاعدة المشهورة
في استخراج الامر من المضارع كذا ذكر في شرح الاكمل وفيه نظر
لخروج امر الغائب عن التعريف والاصوب ان يقال مراده
من افعل ما يدل على طلب فعل ما كان الامر خرج بهذا قول من قال
لدونه انا اوجبت عليك ان تفعل كذا اعلم ان الامر يطلق
على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء
وعلى نفس التكلم بالصيغة وكذا القول يطلق بمعنى المقول
وبمعنى المصدر ويمكن تطبيق التعريف المذكور على الاعتبارين
لكن كونه بمعنى المقول اولى لان الامر والنهي من اقسام الانشاء
والانشاء قسم من اللفظ ولقائل ان يورد عليه بانه ان اراد
اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل
عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء او غيره وان
اراد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل

على طريق الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك
وليس بامر لانه لم يستعمل للطلب قدم الامر لان ما يجب على المكلف
اولا الايمان وهو بالامر ويختص مراده يعني يختص المراد من
الامر وهو الوجوب بصيغة افعل لازمة لذلك المراد
حتى لا يستفاد الوجوب الا من هذه الصيغة اعلم ان اللفظ
قد يكون مختصا بالمعنى لا المعنى به كالمترادف وقد يكون
على العكس كالمشترك وقد يكون الاختصاص من الجانبين
ولما كان الاختصاص هنا من الجانبين تعرض المصنف لهما
لجانب المعنى بقوله ويختص مراده بصيغة ولجانب اللفظ
بقوله لازمة وقدم الاول لانه هو المقصود من هذا الباب
وفيه رد على من زعم ان الامر مشترك بين الوجوب والندب
والاباحة حتى لا يكون الفعل موجبا خلافا لبعض اصحاب
الشافعي فانهم ذهبوا الى ان فعل النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم الذي ليس بسهو ولا طبع مثل الاكل والنوم ولا
مخصوصا به مثل وجوب التهجد موجب ومرجع الخلاف
الى اطلاق لفظ الامر على الفعل اذ لا خلاف بيننا وبينهم
في ان الامر اسم لما هو موجب وان الوجوب لا يستفاد
الا من الامر وانما الخلاف في ان الامر هل يطلق على الفعل حقيقة
ام لا فعندهم يطلق لقوله تعالى وما امر فرعون برشيد
اي فعله لان الموصوف بالرشد هو الفعل وعندنا لا يطلق
تمسكوا بان النبي صلى الله عليه وسلم شغل عن اربع صلوات
يوم

يوم الخندق فقضيهن مرتبة وقال صلوا كما رأيتموني اصلي
فجعل المتابعة لازمة فثبت ان فعله موجب للمنع عن الوصال
هذا اشارة الى تمسك العامة وهو ما روي ان النبي صلى الله عليه
وسلم واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم الموافقة في وصال
الصوم بقوله ايكم مثلي اني ابيت يطعمني ربي ويسقيني فدل
ان فعله ليس بموجب والا لما صح الانكار عليهم وخلع النعال
اي المنع عن خلع النعال وهو ما روي انه عليه السلام كان
يصلي مع اصحابه رضي الله عنهم اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم
فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رأيناك
القيت نعليك قال ان جبرائيل اخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء
احدكم المسجد فلينظر فاذا رأى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل بهما
هذا دليل على ان الفعل غير موجب والا لما انكر عليهم كذا
في الكشف وجامع الاسرار ولقائل ان يقول الانكار لم يكن
للمتابعة بل لان صوم الوصال كان مخصوصا به عليه السلام
ولهذا علل عليه السلام بقوله يطعمني ربي ويسقيني وكذا في خلع
النعال علل الانكار باخبار جبرائيل عليه السلام وهو كان
مخصوصا به عليه السلام وكيف يجوز الانكار على نفس
الاتباع وقد امرنا به لقوله تعالى فاتبعوني يحببكم الله وايضا
هذا الدليل مشترك الالزام بان يقال لو لم يكن موجبا للاتباع
لما اتبعت الصحابة وفهم الاتباع دليلهم والوجوب
استفيد بقوله صلوا كما رأيتموني اصلي لا بالفعل اذ لو كان

القذر بفتح الذال المعجمة ما تستقذره الطبع كالنجاسة

الفعل موجبا لما كان الى الامر حاجة هذا جواب عن تمسكهم بالحديث
وسمى الفعل به اى بالامر لانه سببه اى الامر سبب الفعل وهو مامور به
فقيل له امر تسمية للمفعول بالمصدر وهذا جواب عن تمسكهم بالآية
لكنه جواب تسليمي لانه كان له ان يمنع ويقول لا نسلم ان المراد من الامر الفعل
لان الرشد بمعنى الصواب فالقول يتصف به كالفعل ولئن
سلم ذلك فاطلاقه مجاز لانه سببه الا ان الامر بمعنى
الفعل يجمع على امور وبمعنى القول على اوامر كذا في الكشف لكنه
غير مستقيم لان امرا على صيغة فعل لا يجمع على فواعل البتة
اللهم الا ان يجعل اوامر جمع آمرة كان صيغة افعل
جعلت آمرة مجازا وعلى هذا التاويل جمع النهي على نواه
ويمكن ان يقال يجوز ان يكون اوامر جمعا للامر مبنيا على
غير واحده نحو اراهط في رهط وموجبه اى موجب الامر
المطلق الوجوب لا الندب كما ذهب اليه بعض الفقهاء
كقوله تعالى فكاتبوهم متمسكين بانه لطلب الفعل فلا بد من
ترجيحه على الترك وادنى الترجيح الندب والاباحة كقوله
تعالى فاصطادوا والان الامر يقتضي حسن المامور به ومن
ضرورته التمكن من الاقدام وذلك بالاباحة والتوقف
كما ذهب اليه طائفة من ان الامر مشترك بين هذه الثلاثة
لانه مستعمل في هذه المعاني من غير ترجيح احدها والاصل
في الاستعمال الحقيقة فاذا صدر امر لا بد ان يتوقف فيه ما لم
توجد قرينة تعين احدها قلنا هذا فاسد لان الصحابة رضي الله عنهم

امتثلوا

امتثلوا اوامر رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير توقف
ولو لم يكن موجبا لطلبوا دليلا آخر للعمل به سواء كان
بعد الحظر او قبله يعني موجبه الوجوب عندنا سواء كان
الامر واردا بعد المنع او قبله هذا رد لقول بعض اصحاب
الشافعي فانهم قالوا موجبه في اغلب الاستعمال قبل الحظر الوجوب
وبعده الاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا وقلنا (في سورة المائدة)
ان الاباحة ما فهمت من الامر بل من قوله تعالى قل احل لكم
الطيبات وما علمتم من الجوارح والحظر السابق لا يصلح دليلا
عليها لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز ان ينتقل
الى الوجوب والاستعمال مشترك فانه جاء بعد الحظر الوجوب
كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ولئن
سلمنا انها فهمت من الامر لكن كلامنا في الامر المجرد عن القرائن
وما ذكرت فيه قرينة على عدم الوجوب وهي ان الاصطياد
شرع لنا ولو وجب لكان علينا لا لنا ثمنا على الترك فيعود
الامر الى موضوعه بالنقض لانتفاء الخيرة عن المامور بالامر
هذا دليل لقوله موجبه الوجوب وهو قول عامة العلماء
بالنص وهو قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك (في سورة الاعراف)
بعد قوله اسجدوا لآدم فانه ورد في معرض الذم على المخالفة
فعلم ان لا اختيار للمامور في فعل المامور به وهو دليل الوجوب
وقيل المراد بالنص قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا
قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم فاستحقاق

في سورة الاحزاب

الوعيد لتاركه بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اى امر النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب
اليم فالله تعالى خوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا
او العذاب في الآخرة بسبب مخالفتهم الامر لان تعليق
الحكم بالوصف مشعر بالعلية ولا يكون في مخالفة الامر خوف
الفتنة الا اذا كان المأمور به واجبا فان قلت قوله عن امره
ليس بعام لانه مفرد فلا يقتضي ان يكون مخالف كل امر مأمورا
بالحذر قلت انه عام لانه يجوز استثناء مخالفة كل واحد
من افراد الامر عنه وجواز الاستثناء علامة العموم فان
قلت يجوز ان يراد بمخالفة الامر انكار حقيته فلا يدل على وجوب
اتيان المأمور به قلنا موافقة الشيء عبارة عن تقرير مقتضاه
ومقتضى الامر هو اتيان المأمور به ومخالفته تركه واما اعتقاد
حقية الامر فانما هو موافقة الدليل الدال على الحقية
لا موافقة الامر فان قلت هذا انما يتم على تقدير وجوب الحذر
وهو عين النزاع قلنا المفهوم من الآية التهديد والحاق
الوعيد فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما ليلحق به الوعيد
ودلالة الاجماع لانهم اجمعوا على ان الموضوع لطلب الفعل
هو الامر فيكون الطلب كاملا لان الاصل في كل شيء الكمال
وكمال الطلب انما يكون اذا لم يرخص لطالب بترك المأمور به
اذ لو رخص لم يكن طالبا من كل وجه وهذا الاجماع يدل
على ان موجب الامر الوجوب وانما قال دلالة الاجماع لان الاجماع

[Margin: عن تقرير]

المذكور

المذكور لم ينعقد على نفس المدعى وانما يدل عليه فان قلت لا
نسلم الاجماع لان غير الامر ايضا يدل على الطلب ولهذا لو قال
الشارع اوجبت عليك او اطلب منك يثبت الوجوب
قلنا كلامنا في الموضوع للطلب وما ذكرت اخبار عن الطلب
لا موضوع له والمعقول اى الدليل العقلي وهو ان كل
مقصد من مقاصد الفعل لما مضى والحال والاستقبال مختص
بعبارة والايجاب اعظم مقاصد الفعل لانه مناط الثواب
والعقاب فلان توضع له عبارة كان اولى وهي الامر فان
قلت هذا اثبات اللغة بالقياس وهو باطل قلت القياس لاثبات
عدم اصالة المشترك لا لاثبات اللغة وقيل المعقول
هو ان السيد اذا امر غلامه بفعل ولم يفعل استحق العقاب
ولولا ان الامر للوجوب لما حسن ذلك وقد يقال الامر متعد لازمه
الايتمار كما لا يتحقق الكسر بدون الانكسار نظرا الى اصل
الوضع لكن لو كان الوجود لازما للامر لسقط اختيار العبد بالكلية
وصار ملحقا بالجمادات وهو باطل فنقل الشارع الوجود
الى الوجوب لانه مفض الى الوجود قضاء لحق اللفظ بالقدر
الممكن والمراد بقولنا الامر حقيقة في الوجوب الحقيقة
الشرعية لا اللغوية لان الوجوب ليس الا بحسب الشرع وفيه
نظر من وجهين اما اولا فلان الخلاف في صيغة الامر
نحو افعل وغيره لا في لفظ الامر فلا يكون الدليل واردا على المدعى
واما ثانيا فلانه لا يخلو اما ان يراد به اللازم الحقيقي واللغوي

[Margin: فالامر لا يتحقق بدون الايتمار صح]

[Margin: وفي بعض النسخ ... [illegible]]

لا سبيل الى الاول لتحقق الامر عند انتفاء الايتمار يقال امرته
فلم يأتمر ولا الى الثاني لانا لا نسلم ان الايتمار بمعنى الامتثال
لازمه بل بمعنى صيرورته مامورا كالكسر لازمه الانكسار بمعنى
صيرورته منكسرا كيف وان الايتمار بمعنى الامتثال ليس بلازم
بل هو متعد يقال ايتمر امر فلان اى امتثله واذا اريد به الاباحة
او الندب لما بين ان موجب الامر هو الوجوب وقد كان
يطلق على الندب والاباحة شرع في بيان وجه ذلك الاطلاق
فقيل انه حقيقة لانه بعضه وهو مختار فخر الاسلام يعني ان
الاباحة جزء من الوجوب اذ الشيء ما لم يكن مباحا لا يكون واجبا
وكذا الندب جزء منه لان الواجب ما يثاب على فعله و
يعاقب على تركه والمندوب ما يثاب على فعله فكان حقيقة
فيه كما لو اريد من العام بعضه وكما لو اطلق لفظ الانسان على
مقطوع اليد فكان حقيقة قاصرة وقيل لا اى قال الكرخي و
الجصاص لا يكون حقيقة لانه جاز اصله اى اصل الموضوع له
اى انتقل عن اصله وهو الوجوب
وهو الوجوب يعني لازم الندب والاباحة عدم استحقاق
العقوبة بتركه ولازم الايجاب استحقاقها بتركه فيكون
الوجوب والاباحة والندب غيرين للتنافي بين لازميهما
فاستعمال الامر فيهما يكون مجازا فان قلت كيف اختار فخر الاسلام
كونه حقيقة فيهما وكونهما جزئين من الوجوب غير مسلم اذ ليس
الندب والاباحة مجرد جواز الفعل حتى يكون جزءا من
الوجوب بل الثلاثة انواع متباينة داخلة تحت جنس

حكمي

الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه
مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوي وعلى تقدير جزئيتهما
يكون استعمال اللفظ في غير ما وضع له فينبغي ان يكون مجازا
قلت ليس معنى كون الامر للندب او الاباحة انه يدل على
جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او متساويا حتى يكون
المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا
دلالة على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول
من الندب او الاباحة وهو جواز الفعل الذي بمنزلة الجنس
لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك او
امتناعه وانما يثبت ذلك بقرينة فلا خفاء في ان مجرد جواز
الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع
الترك فاستعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد
جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء فان قلت فعلى
هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب او الاباحة اذ المراد
انه مستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب انه مستعمل
في جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه
للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا رجل حيوان وطائر
حيوان فعلم من الاول انه انسان اراد فخر الاسلام من غير الموضوع
له المعنى الخارجي بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء على ما
عرف من تفسير الغير في علم اصول الكلام وهذا بحث دقيق لا يتم
الابهام من التحقيق وبه يسقط نظر بعض الشارحين بان الاباحة

ليست بعضان الوجوب اصلاً ولا يقتضي اى الامر المطلق
التكرار اى لا يوجبه لما فرغ عن بيان اختصاص الامر بالوجوب
وعكسه اراد ان يبين ان هذا الاختصاص هل يوجب التكرار
بلا قرينة او لا وان لم يوجبه هل يحتمله او لا التكرار المستوعب
لجميع العمر الا اذا قام دليل يمنعه لان اقرع بن حابس كان من
اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج فقال العامنا هذا ام
للابد فان قلت لو فهم لما سأل قلت سأله لعلمه ان لا حرج
في الدين وان في حمل الامر على موجبه من التكرار حرجاً عظيماً
قيدنا الامر بالمطلق لان الامر المقيد بقرينة التكرار او المرة
يفيد ذلك اتفاقاً ولا يحتمله قال الشافعي يحتمله لان اضرب
مختصر من اطلب منك ضرباً والنكرة في الاثبات تخص لكنها
تحتمل العموم وتحمل عليه بقرينة تقترن بها كقوله تعالى وادعوا
ثبوراً كثيراً وصفه بالكثرة ولو لم يحتمله لما صح ذلك سواء
كان معلقاً بالشرط كقوله تعالى وان كنتم جنباً فاطهروا او
مخصوصاً بالوصف كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس
فان الامر بالصلوة مقيد بتحقق وصف دلوكها اى غروبها
او لم يكن قال بعض اصحاب الشافعي الامر يفيد التكرار
اذا كان معلقاً بشرط او مقيداً بوصف لان الغسل
يتكرر بتكرر الجنابة والصلوة تتكرر بتكرر الدلوك لان
في الكتاب ورد هكذا وفي السنة ايضاً كقوله عليه السلام
الوضوء من كل دم سائل اى ليتوضأ والوضوء يتكرر بتكرر

الدم

التكرار ان تفعل فعلاً ثم تعود اليه قال بعض اصحاب الشافعي انه يوجب

الدم لكنه اى مفهوم الامر يقع على اقل جنسه اى جنس الفعل
المأمور به وهو الفرد حقيقة بلا نية ويحتمل كله اى كل الجنس
من حيث انه فرد اعتباري حتى اذا قال اى الزوج لها اى لامرأته
طلقي نفسك انه يقع على الواحدة الا ان ينوي الزوج الثلاث
فيقع الثلاث ان طلقت نفسها ثلاثاً وانما احتيج فيه الى النية
لانه محتمله ولا تعمل نية الثنتين يعني لو نوى الزوج من قوله
طلقي طلقتين لا يصح لانه ليس بفرد حقيقة ولا اعتباراً
والحاصل ان الفرد الحقيقي موجبه والاعتباري محتمله والعدد
لا موجبه ولا محتمله والاصل ان موجب اللفظ يثبت
باللفظ ولا يفتقر الى النية ومحتمل اللفظ لا يثبت الا اذا
نوى وما لا يحتمله اللفظ لا يثبت وان نوى فان قلت
لو لم يحتمل الفرد العدد لما صح تفسيره به في قوله طلقي نفسك
ثنتين قلت لا نسلم انه تفسير بل تغيير لان مطلق الامر
وقوعه على الفرد الحقيقي فتقييده يخرجه عن موضعه
الاصلي ولهذا قالوا يقع الطلاق بالعدد لا بالصيغة
حتى اذا قال لامرأته طلقتك ثلاثاً او قال واحدة فماتت
قبل ذكر العدد لا يقع شيء ولقائل ان يقول هذا بعد التسليم
مشكل لان الواحد موجبه فكيف يكون قرانه به تغييراً بل
يكون تقريراً الا ان تكون المرأة امة فتصح نية الثنتين
لانهما جنس طلاقها وكذا لو قال الاجنبي طلق امرأتي الامر
في المرأة يقتصر على المجلس حتى اذا قامت من المجلس لم تتولها

ولاية التطليق وفي الاجنبي لا يقتصر فان قلت قوله طلقتك
مثل طلقي فهلا صحت فيه نية الثلاث قلت لانه اخبار
وهو يقتضي وجود المخبر به بالضرورة ليثبت صدقه وهي
ترتفع بالواحدة لان المقتضى لا عموم له واما قوله طلقي
فامر ولا اثر في ايجاد المأمور به وهو الطلاق فصار الطلاق
مذكورا حكما فصح التعميم فيه لان صيغة الامر مختصرة من
طلب الفعل وهو المفهوم من مصدره بالمصدر اي بلفظ المصدر
[اللام بدل عن المضاف اليه]
الذي هو فرد سواء قدر معرفا او منكرا هذا دليل المذهب المختار
وهو ان الامر لا يوجب التكرار ولا يحتمله وبين الفرد والعدد
تناف لان الفرد ما لا تركب فيه والعدد مركب فالفرد
لا يقع على العدد ولقائل ان يقول قوله هو فرد ان اراد به
انه موضوع للفرد من حيث هو فرد فلا نسلم ذلك لانه موضوع
للطبيعة الجنسية مطلقا من غير اشعار بالوحدة ولهذا
قالوا المصدر لا يثنى ولا يجمع الا عند قصد الانواع او العدد
وان اراد ان لفظه فرد بمعنى انه ليس بتثنية ولا جمع فسلم
ولكن لا نسلم ان ذلك مانع من احتمال العدد وانما يكون كذلك
لو لم يكن موضوعا للجنس كالانسان قال الله تعالى ان الانسان
لفي خسر فلا نعني باحتمال الامر العموم والتكرار سوى ان
يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل ومعنى التوحيد مراعى
في الفاظ الوحدان جمع واحد كركبان وراكب واضافتها
كاضافة خاتم فضة وذلك بالفردية والجنسية والمثنى

بمعزل

بمعزل اي بمكان بعيد منهما اي من الفردية والجنسية وما تكرر
من العبادات فباسبابها هذا جواب عما قال الاوامر المعلقة
او المقيدة تتكرر يعني تكرار مطلوبات اوامر الشرع باعتبار
تكرار الشرط الذي هو في معنى العلة او الوصف الذي هو علة
فان قلت كلامنا في تكرار موجب الامر وهو وجوب الاداء
والاسباب لا تعلق لها في ذلك بل المتعلق بها نفس الوجوب
فلا يكون مما نحن فيه قلت التكرار في وجوب الاداء لا
يكون الا بتكرر نفس الوجوب بالسبب والحاصل ان
الفريقين قائلون بالتكرار لكنا نسنده الى السبب وهم
يسندونه الى الامر بناء على ان نفس الوجوب ووجوب الاداء
ثابتان بشيء واحد عندهم فان قلت هذا مشكل بقوله
ان دخلت الدار فانت طالق لانه لا يتكرر الطلاق بتكرر
الدخول قلت الانسان اذا جعل شيئا علة للحكم لم يلزم
من تكرره تكرر الحكم الا ترى انه لو قال اعتقت غانما
لسواده وكان له عبد آخر اسود فانه لا يعتق عليه ولو
جعل الشارع الشيء علة للحكم يلزم من تكرره [تكرره] باجماع القايسين
لا بالاوامر بموجب اللغة [حتى] لو قال العبد اشتر [لي] اللحم ان
دخلت السوق فالامر لا يقتضي التكرار بالاجماع وان احالوا
ذلك على الدليل احلنا ما يتكرر ايضا على الدليل لا على الامر
وعند الشافعي لما احتمل التكرار تملك المرأة في قوله طلقي نفسك
ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج اياها صح لانه نوى

يحتمل كلامه وان لم ينوا ونوى واحدة فلها ان تطلق
واحدة وكذا عنده وقال موجبه التكرار لكنه اذا لم ينو
فلها ان تطلق واحدة وثنتين وثلاثا وكذا اسم الفاعل
يدل على المصدر ولا يحتمل العدد اختلف في السارق
هل يقطع اطرافه الاربعة ام لا فعندنا لا تقطع وان سرق
ثانيا يقطع رجله اليسرى وان سرق ثالثا يحبس حتى
يتوب وعند الشافعي ان سرق ثالثا يقطع يده اليسرى
وفي المرة الرابعة يقطع رجله اليمنى لقوله عليه السلام
من سرق فاقطعوه وان عاد فاقطعوه وان عاد فاقطعوه
وان عاد فاقطعوه ولقوله تعالى السارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما والايدي جمع عام متناول لليمنى و
اليسرى ففي حملها على اليمنى ابطال اطلاق الايدي وصيغة
الجمع ايضا لان لهما يمينين لا ايمانا وذلك (اي الابطال) جرى مجرى النسخ
عندكم وائمتنا تمسكوا بان مصدر السارق والسارقة
لا يحتمل العدد حتى لا يراد باية السرقة الا سرقة واحدة
لانه لو اراد كل السرقات لم يجب القطع الا بعدها وذلك
لا يعرف الا بموت السارق (التي توجد منه حتى) وذلك منتف بالاجماع وبالفعل
الواحد لا يقطع الا يد واحدة وهي اليمنى بالسنة
قولا وفعلا وبقراءة ابن مسعود رضي الله عنه ايمانهما
مكان ايديهما وبالاجماع فلم يبق اليسرى مرادة ولا يمكن
هناك تكرر القطع بتكرر السرقة لفوات المحل وهو اليمين

بخلاف

بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا لان المحل وهو البدن باق
والجواب عن الشافعي ان قراءة ابن مسعود مشهورة يجوز
تقييد المطلق بها وقوله تقييد المطلق نسخ عندكم غير مفيد لانه
استدلال بالايراد نعم يصار الى مثل ذلك اذا كان في مقام
الدفع واما في مقام الاستدلال فلا يفيد وصيغة الجمع يكون
مجازا عن التثنية كما في فقد صغت قلوبكما وحكم الامر
لما فرغ عن بيان موجب الامر وعدم احتماله التكرار شرع
في بيان ذلك الواجب وهو القسمة الاولية نوعان اداء
وهو تسليم نفس الواجب اي اخراجه من العدم الى الوجود
اذ تسليم كل شيء بما يناسبه فقوله (اي عينه) تسليم كالجنس يشمل الاداء والقضاء
وبقوله عين الواجب خرج القضاء والنفل بالامر هذا
اشارة الى ان المراد منه افعال الجوارح لا ما في الذمة قبل الاداء
وهو نفس الوجوب لان ذلك ليس بالامر بل بالسبب فيسقط
ما قيل كيف يمكن تسليم نفس الواجب وهو وصف في
الذمة لا يتصرف فيه فان قلت تسليم الافعال وهي اعراض
غير متصور قلنا لها حكم الجواهر شرعا ولهذا يوصف
بالبقاء فان قلت تسليم العين كيف يتصور والاعراض
تقضى بامثالها لا باعيانها قلت العينية والمثلية ليست
بالقياس الى ما في الذمة بل بالقياس الى ما علم من الامر فان الاتي ان
كان عين ما علم فهو الاداء زاد صاحب المنتخب قيدا وهو
الى مستحقه في الاداء والقضاء لان التسليم الى غير مستحقه

مطلب حكم الامر

عين صح

لايكون اداءً ولاقضاءً فنقول لا احتياج الى هذا القيد لان
قوله بالامر يفهم منه التسليم الى مستحقه لان الامر ورد به او
لان معنى التسليم تحصيل السلامة وهو في اداء ما وجب انما
يكون اذا سلمه الى مستحقه وزاد بعض قيداً آخر وهو في وقته
لان التسليم في غيره لايكون اداءً فنقول انما اهمل المصنف
هذا القيد ليعم غير الموقت كالزكوة والكفارات يقال ادى
زكوة ماله وطعام كفارته اعلم ان هذا التعريف على قول من
خصص الامر بالوجوب واما على قول من جعله حقيقة في
الندب فالاداء تسليم ما طلب من العمل بعينه فيدخل فيه النفل
وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به اى بالامر فلا يقضى
النفل لانه غير مضمون بالترك واما اذا شرع فيه فافسد
فيقضى لكونه واجباً عليه بالشروع فان قلت كان عليه ان يزيد
قوله من عنده اى من عند المأمور بان يكون حقه اذ لو صرف
دراهم لغير الى دينه لايكون قضاءً قلنا الواجب بالامر تسليم
مثل الواجب من عنده لا تسليم مثل الواجب مطلقاً فلا احتياج
الى هذا القيد ويستعمل احدهما مكان الآخر اى يستعمل الاداء
مكان القضاء كقوله نويت ان ادى ظهر الامس والقضاء
مكان الاداء كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا
في الارض اى اديت لان المراد منها الجمعة وهي لا تقضى
مجازاً وهو من كلام المصنف متعلق بالقسمين حتى يجوز
الاداء بنية القضاء وبالعكس لان كل واحد منهما خاص

بمعنى

والنذور المطلقة

بمعنى اصطلاحاً فاذا استعمل في غيره يكون مجازاً وجعل
فخر الاسلام القضاء حقيقة في معنى الاداء لانه لفظ متسع اى عام
يجي بمعنى الفراغ وهو موجود في تسليم العين والمثل والاداء
فيه معنى شدة الرعاية في الخروج عما لزمه وذا في تسليم عين
الواجب والقضاء يجب بما يجب به الاداء وهو الامر الاول عند
المحققين من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي خلافاً للبعض
وهم العراقيون من مشايخنا وعامة اصحاب الشافعي
فانهم قالوا القضاء يجب بامر جديد لان الواجب في
العبادة الموقتة انما عرف قربة في وقتها وقد فات فضيلة
الوقت بحيث لايمكن تداركها كما قال عليه السلام من فاته
صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فلا بد
من امر آخر يعرف به ان القضاء مماثل لما فات واستدل
المحققون بان الشرع اوجب قضاء الصلوة والصوم
عند الفوات لان الحق الثابت انما يسقط بالاداء او باسقاط
من له الحق وكلاهما منتف فبقى ما فات كان باقياً في ذمته
مضموناً ومقدوراً على مثله لان النفل شرع له من جنسه
وهو مثل له فامر بصرف ماله من النفل الى ما عليه من القضاء فان
قلت على هذا ينبغي ان لا يقضى المغرب لان ثلث ركعات
نفل غير مشروع قلنا لا نسلم فان الوتر سنة على قولهما
واحد الروايات عن ابى حنيفة ولو سلم فقضاؤها ثبت
بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها

اذا ذكرها فان ذلك وقتها فان قلت النص ورد في الناسي
والنائم والمدعى اعم قلنا الاستدلال ليس بعبارة الدليل
لانه اخص وانما هو بدلالته وانما ذكر الناسي والنائم اشارة
الى ان المؤمن ليس من شانه ان يترك الصلوة متعمدا فيترك
القياس به فلما كان وجوب القضاء في الصوم والصلوة
معقولا لانه اوجب ما قدر عليه وهو مثل الواجب واسقط
ما لم يقدر عليه وهو فضل الوقت الحق به المنذورات المتعينة
كمن نذر صوم يوم الخميس ولم يصم فان قضاءه واجب
عند المحققين وغير واجب عندهم لعدم ورود النص
فيه وفيها تظهر فائدة الخلاف وهذا اذا فات المنذور
بمرض او غيره واما اذا فوته وجب القضاء اتفاقا لانه لما فوته
فقد التزمه ثانيا وهو عندهم بمنزلة نص مقصود قال
ابو اليسر الفوات والتفويت سواء عندهم فعلى هذا انما
يظهر ثمرة الخلاف في التخريج قال الشيخ قوام الدين الاتقاني
الصحيح عندي قول العراقيين لان الامر بالاداء في وقت
بعينه لا يتناول ما بعده كمن امر عبده بفعل في يوم الجمعة
لا يقال انه مامور به بعده ولو امر به يكون غير الامر الاول
واليه مال الامامان الغزالي والرازي قال فخر الاسلام
القول الاول اشبه بمسائل اصحابنا من انهم قالوا من فاتته
صلوة في الحضر قضاها في السفر اربعا ولو فاتته في السفر
قضاها في الحضر ركعتين ومن فاتته صلوة الليل مع الامام

قضاها

قضاها في النهار جهرا ولو فاتته صلوة النهار قضاها
في الليل سرا ولقائل ان يقول وجوب مراعات الجهر وعدمه
وكذا القصر والاتمام باعتبار ان وجوب القضاء باعتبار المثل
لا لانه وجب بالسبب الاول فان قلت اذا فاتت صلوة
من مريض قادر على الايماء فقط فقضاها في الصحة يقضيها
كصلوة الاصحاء وكذا اذا فاتت صلوة في الصحة فقضاها
في المرض يجزيه الايماء فلو كان حال الاداء معتبرا لما جاز
ذلك قلت ما صلى بالايماء في الفصل الاول كان للضرورة
فاذا صح زالت الضرورة فزال ما ثبت بها وفي الفصل الثاني
تثبت الضرورة فيثبت الايماء فان قلت اذا وجب القضاء
فيهما بالنص كيف يستقيم قولكم القضاء يجب بما يجب به الاداء
قلت عرف بالنص ان الواجب لم يسقط وهذا لطلب تفريغ
ما وجب بالامر ولهذا سمي قضاء فان قلت اذا وجب قضاء
المنذورات بالقياس يكون القضاء بسبب جديد لا بما وجب
الاداء قلت القياس مظهر لا مثبت فيكون قضاء المنذور بقاء وجوب نسخه
ثابتا بالنص الوارد في قضاء وجوب الصوم والصلوة بقاء نسخه
فيكون الوجوب في الكل بالسبب السابق وفيما اذا نذر ان
يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب
القضاء بصوم مقصود وهذا اشارة الى سؤال وارد
على قول المحققين وهو ان يقال لو كان القضاء بالسبب
الاول لكان ينبغي ان لا يجب القضاء في هذه المسئلة كما ذهب

الى ابو يوسف اذ لا اثر للنذر الموجب للاعتكاف في ايجاب
الصوم لكونه مضافا الى رمضان ولا يمكن ايجاب القضاء
بلا صوم لانه لا اعتكاف الا بالصوم مع ان قضاءه
واجب بصوم مقصود بالاتفاق ولجاز قضاؤه
في رمضان آخر كما ذهب اليه زفر لانه مثل الاول في الشرف
مع انه لم يجز فعرفنا ان وجوب القضاء غير مضاف الى
السبب الاول بل الى التفويت لعود شرطه الى الكمال جواب
عما اورد يعني انما وجب القضاء بصوم مقصود لان النذر كان
موجبا للصوم اذ لا اعتكاف بدونه ولهذا لو نذر ان
يعتكف ليلة واحدة لا يصح لعدم شرطه وهو الصوم
ولكن سقط الصوم المقصود بشرف الوقت ولما انفصل
الاعتكاف عن صوم الوقت بان صام ولم يعتكف صار
ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق عن الوقت فعاد شرطه
الى الكمال بان وجب الاعتكاف بصوم مقصود لزوال
المانع وهو رمضان وفيما قاله ابو يوسف اسقاط الاصل
الذي هو الاعتكاف لتعذر التبع وهو الصوم وما قلناه
اولى لان الاكتفاء بشرف الوقت وعدم ايجاب صوم
مقصود كان رخصة وكان فيه نقصان فلما اوجبنا
بصوم مقصود عاد من النقصان الى الكمال فلم يجز قضاؤه
في رمضان آخر لان الاعتكاف الواجب مطلقا لا يتأدى
في رمضان لان الشرف الحاصل بالمتصل يزداد اثره

على

على الشرف الحاصل من التضمن كما ان النفل بتحريمة مبتدأة
افضل من نفل حصل في تحريمة فرض ولكن اسلم في الجزء
الناقص لا يجوز له القضاء في مثل ذلك لعود شرطه الى الكمال
فان قلت على هذا كان ينبغي ان لا يتأدى في ذلك الاعتكاف
في صوم قضاء ذلك الشهر كما لو نذر مطلقا قلت امتناع وجوب
الصوم في ذلك الاعتكاف يجوز ان يكون بشرف الوقت
وان يكون لاتصاله بصوم الشهر فاذا زال الشرف
لم يزل الاتصال لبقاء الخلف وهو القضاء فيجوز لبقاء
احد العلتين وفيه نظر لان الاتصال بالقضاء غير الاتصال
بالاداء ولئن سلم ان الاتصال علة فهو باعتبار شرف
الوقت وقد فات كذا قاله صاحب الكشف ولقائل
(اي المتعلق له بوجه ما فيشمل الاداء والقضاء وبه يندفع به كلام [illegible])
ان يقول العلة الاتصال بصوم الشهر مطلقا وهو موجود
فان قلت الشرط يراعى وجوده ولا يجب كونه مقصودا
كما لو توضأ للتبرد يجوز به الصلوة ورمضان الثاني
على هذه الصفة قلت حدوث صفة الكمال منع الشرط عن مقتضاه
فلا بد ان يكون مقصودا الا ان القضاء وجب بسبب آخر
وهو التفويت لانه لما فوته فقد التزمه ثانيا فالتفويت
سبب لوجوب القضاء بمنزلة نص مقصود عندهم
قلنا القياس كما دل على وجوب القضاء بالتفويت دل على
وجوبه بالفوات والاداء انواع اداء محض وهو ما لم
يكن فيه شبهة القضاء وهو منقسم على نوعين كامل وهو

مطلب انواع الاداء

اى بجمع ورعاية

الذي يؤديه مع توفير حقه من الواجبات والسنن والآداب
وقاصر وهو الذي يؤديه ببعض اوصافه وما هو شبيه
بالقضاء كالصلوة بجماعة في المكتوبات والوتر في رمضان
والتراويح والجماعة في غيرها نقصان كالاصبع الزائدة
هذا مثال للكامل والصلوة منفردا هذا مثال للقاصر فقصورها
لعدم الوصف المرغوب فيه وهو الجماعة وفعل اللاحق بعد
فراغ الامام وهو الذي ادرك اول الصلوة وفاته الباقي
كمن نام خلف الامام ولم ينتبه الا بعد فراغ الامام فهو مؤد
اداء يشبه القضاء اما انه اداء فلبقاء الوقت واما انه
يشبه القضاء فلانه قد التزم مع الامام وقد فاته ذلك الملتزم
لان الاداء مع الامام حيث الامام محال بل هو مثله والاتيان
بالمثل قضاء لكن لما كان كونه قضاء باعتبار الوصف
واداء باعتبار اصل الفعل قلنا انه اداء يشبه القضاء
لا بالعكس لان الوصف تبع والتسمية باعتبار الاصل اولى
قيد باللاحق لان فعل المسبوق وهو ما فات منه اول
الصلوة اداء محض قاصر لكن قصوره دون قصور فعل
المنفرد لانه منفرد اداء وتحريمة والمسبوق منفرد فيما سبق
وليس في فعله شبهة القضاء حيث لم يلتزم الاداء
مع الامام فيما سبق فان قلت كيف جعلت المسبوق مؤديا
وقد جعله صاحب الشرع قاضيا حيث قال وما فاتكم
فاقضوا قلت سماه قاضيا مجازا لما فيه من اسقاط الواجب

لكن لكونه قضاء صح

شبهه صح

او

او سماه قاضيا باعتبار حال الامام ونحن جعلناه مؤديا باعتبار
الوقت حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة ولا يصير اربعا
هذا تفريع لكون فعل اللاحق شبيها بالقضاء وهذه المسئلة
متصورة في مسافر اقتدى بمسافر فنام ثم انتبه بعد فراغ
الامام فاحدث فذهب الى مصره فتوضأ ونوى الاقامة في
موضعها بعد فراغ امامه حال اداء ما بقي عليه من غير تكلم علم
من القيد الاول ان الامام لو كان مقيما والمقتدي مسافرا يتغير
فرضه ومن الثاني ان نية الاقامة لا بد ان تكون في موضعها
اذ هي في غير موضعها اذ هي في غيره كالمفازة لغو لان حاله
مبطل عزيمته ومن الثالث انه اذا لم يفرغ الامام ونوى
المقتدي الاقامة يتغير فرضه لان نية الاقامة اعترضت على الاداء
ومن الرابع انه اذا تكلم تبطل صلوته ويجب عليه
الاستيناف فيتغير فرضه لكونه مؤديا قال مولانا سراج
الدين الهندي ولقائل ان يقول انه مؤد حقيقة وقاض
شبهة فباعتبار كونه مؤديا يقتضي تغير فرضه الى الاربع
وباعتبار شبهة القضاء لا يقتضي فلم نحكم الشبهة على
الحقيقة وكان العكس اولى احتياطا لامر العبادة الى هنا كلامه
ويمكن ان يجاب عنه بان هذا ليس ترجيحا بل عملا بالشبهين
فلو عمل بما قال لم يكن لهذا اثر لجهة القضاء بالكلية ومنها
اى ومن انواع الاداء هذا شروع في بيان انواعه في حقوق
العباد قدم حقوق الله العظيم في الذكر لانه اولى بالتقديم

اراد بالقيد الاول قوله مسافرا وبالثاني قوله في موضعها وبالثالث قوله بعد فراغ امامه وبالرابع قوله من غير تكلم
عمحمد

وقدم الاداء على القضاء لان الاداء اصل والقضاء خلف
عنه رد عين المغصوب وهو اداء كامل لانه تسليم عين الواجب
بحسب الحقيقة وكذا يكون اداء كاملا لو رد عين الواجب باعتبار
الشرع كبدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة
وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى
عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل
الصرف والمسلم فيه وهو حرام فان قلت اذا كانا اداء
كاملا فما القاصر فيهما قلت القاصر فيهما اداؤه زيفا ورده
مشغولا بالجناية كمن غصب عبدا فارغا ثم جنى على انسان او اتلف
مال الغير في يد الغاصب ثم رده الغاصب مشغولا بجناية
او دين مستحق بها رقبته وهو اداء قاصر وكذا تسليم
المبيع مشغولا بالجناية او الدين ومعنى قصوره انه اداه
لا على الوصف الذي وجب اداؤه وهو السلامة عن كل عهدة
اما كونه اداء فلانه لو هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجناية
برئ الغاصب من ضمانه واما قصوره فلانه لو دفعه المالك
الى ولي الجناية او بيع في الدين يرجع المالك على الغاصب بالقيمة
والمشتري على البايع بالثمن واما عبد غيره كمن تزوج امرأة
على عبد الغير بعينه صحت التسمية بالاجماع ووجب عليه
قيمة العبد لعجزه عن التسليم ولم يقض بها القاضي وتسليمه
بعد الشراء يعني لو اشترى الزوج العبد الذي جعله مهرا
وسلمه الى امرأته كان ذلك التسليم اداء شبيها بالقضاء حتى

تجبر

تجبر المرأة على القبول لكونه عين حقها هذا تفريع على كونه
اداء وكذا الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته المرأة ولم يسلمه
فان قلت ما الفرق بين هذا وبين ما اذا باع عبدا فاستحق
العبد فاخذ بقضاء ثم اشتراه البايع من المستحق حيث
لا يجبر البايع على تسليمه الى المشتري قلت بالاستحقاق تبين
ان البيع كان موقوفا على اجازة المستحق فقد بطل برده
فاذا انفسخ البيع لا يجبر البايع على التسليم اما الموجب لتسليم
العبد فقائم هنا وهو النكاح لانه لا ينفسخ باستحقاق المهر
كما لا ينفسخ بهلاكه فاذا قدر على تسليم المسمى يلزمه وينفذ
اعتاقه وساير تصرفاته لكونه صادف ملك نفسه دون
اعتاقها وساير تصرفاتها وهذا تفريع على كونه شبيه القضاء
لان تبدل الملك اوجب تبدلا في الصفة الا ترى ان العبد
كان حرام الانتفاع على المشتري جايز الانتفاع للبايع وبعد
الشراء انعكس الامر وبتبدل الصفة يتبدل الذات حكما لان
حكم الشرع وهو الحل والحرمة يتعلق بالشئ من حيث انه مملوك
لبعض لا من حيث الذات اذ لو كان كذا لما تغير كلحم الخنزير والمراد
من العين مجموع الذات واعتبار المملوكية فبتبدل البعض يتبدل
الكل كذا قال صدر الشريعة ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان
يكون المتصف بالحل والحرمة هو ذلك الشئ لقيد المملوكية
لبعض وتبدل الوصف لا يوجب تبدل الذات والفرق بين
المجموع والمقيد ظاهر فالاولى ان يتمسك بالسنة وهي

ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة فاتت بتمر
والقدر كان يغلي باللحم فقال الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا
فقالت هو لحم تصدق به علينا يا رسول الله فقال هو لك
صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل
الذات حكما والعين واحدة ولهذا لو قضى القاضي في الصورة
المذكورة بقيمة العبد على الزوج للزوجة ثم ملك الزوج
العبد لا يجبر الزوج على التسليم ولا المرأة على القبول لان
حقها انتقل من العين الى القيمة ولو كان لها حكم المسمى بعينه
لعاد حقها اليها ولم يتغير بالقضاء وانما جعل اداء يشبه
القضاء ولم يعكس لان جهة ادائه باعتبار الذات وجهة
قضائه باعتبار صفته والذات هو الاصل كالاداء فان
قلت لم يذكر المصنف رحمه الله تسليم الدين انه من اي قسم
وقد جعله فخر الاسلام من الاداء الكامل وهو مشكل لان
الديون تقضى بامثالها وعد اداء القرض قضاء فما الفرق
بينهما قلت قضاء الدين لا يمكن تسليم عينه لانه وصف
ثابت في الذمة فجعل تسليم العين مكان الدين كتسليم الدين
حكما لانه لا وجه لتسليم الدين سوى ذلك واما القرض فتسليم
عينه ممكن فكان تسليم مثله قضاء ولقائل ان يقول كان
ينبغي ان يكون قضاء القرض قضاء يشبه الاداء لانه قضاء
حقيقة واداء حكما لسلوك طريق الاعارة حتى لم يجز
فيه الربوا بمقابلة النقد بالنسيئة والقضاء انواع ايضا

لي

اي كالاداء انواعا قضاء محض وهو الا يكون فيه شبهة
الاداء وهو ايضا قسمان قضاء بمثل معقول وهو ان يعقل
فيه المماثلة وبمثل غير معقول يعني لا يدركه العقل لانه ينفيه
وما هو في معنى الاداء كالصوم اي كقضاء الصوم للصوم
الفائت هذا نظير القضاء بمثل معقول والفدية له اي الصوم
هذا نظير القضاء بمثل غير معقول يعني الفدية وهي نصف
صاع من بر او صاع من غيره خلف عن الصوم وقضاء لمن
عجز عنه دائما كالشيخ فانا لا نعقل المماثلة بين الفدية
والصوم لا صورة ولا معنى اما صورة فظاهر واما معنى
فلان معنى الصوم اتعاب النفس بالكف ومعنى الفدية
تنقيص المال ولكنه جاز بقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه
فدية طعام قال فخر الاسلام معناه لا يطيقونه كما جاء
حذف لا في قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اي ان لا تضلوا
قال الامام الزاهدي هذا التاويل غير صحيح لانه تعالى قال
وان تصوموا خير لكم ومثل هذا الندب لا يرد في حق العاجز
بل معنى الآية وعلى المطيقين الذين لا عذر لهم ان افطروا
فدية وكان الاغنياء يفطرون ويفدون ثم نسخ ذلك
بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فحينئذ يثبت وجوب
الفدية في الشيخ الفاني بالاجماع دون النص وقرا بعضهم
وعلى الذين لا يطيقونه وجعل وان تصوموا معطوفا
على الكلام الاول وهو قوله كتب عليكم الصيام والخبر يعني البر لا

اليسر بهم

بمعنى الاخير ويمكن ان يكون معطوفا على قوله لا يطيقونه فيكون
معناه لا يطيقونه بحسب الظاهر بطريق اليسر وان كان ممكنا على
طريق العسر فحينئذ الصيام خير لهم ويكون وجوب الفدية بالنص
وقضاء تكبيرات العيد في الركوع لمن ادرك الامام فيه وخاف
ان يرفع الامام رأسه لو اشتغل بتكبيرات العيد قائما فانه يكبر
للافتتاح اولا ثم يكبر للركوع ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع من
غير ان يرفع يديه هذا مثال القضاء الذي يشبه الاداء اما كونه
قضاء فلان التكبيرات فاتت عن موضعها واما شبهه بالاداء
فلان الركوع يشبه القيام اما حقيقة فلاستواء النصف الاسفل
والانحناء غير مانع لان قيام بعض الناس يكون بهذه الصفة
واما حكما فلان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة
وقال ابو يوسف لا يكبر تكبيرات العيد من ادرك الامام في الركوع
لانه لا يقدر على اتيان مثلها كما لا يقرأ في الركوع ولا يقنت
اذا فاتا عنه ووجوب الفدية وهي نصف صاع لكل فرض
في الصلوة للاحتياط هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان الفدية
في الصوم ثبت بنص غير معقول فكيف اوجبتم الفدية في
الصلوة بلا نص قياسا على الصوم فاجاب بان وجوب
الفدية فيها للاحتياط بيانه ان ما ثبت من الفدية عن
الصوم يحتمل ان يكون معلولا بالعجز وان لم يعقل فيجب
الفدية في الصلوة لانها نظيره في كون كل منهما عبادة بدنية
وان لا يكون معلولا فتكون الفدية حسنة مندوبة يمحو بها السيئة

حقيقة وحكما

فقلنا

فقلنا بوجوبها احتياطا ولهذا قال محمد رحمه الله في الزيادات
في فدية الصلوة تجزيه ان شاء الله اعلم ان قوله يحتمل
ان يكون معلولا بالعجز مشكل لان بناء الحكم على المشتق
في قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه دليل على عليته وضعفه كالتصدق
بالقيمة اي كما اوجبنا التصدق بقيمة الشاة المعينة بنذر
الفقير او شرائه بنية الاضحية ان استهلكت او التصدق
بعينها حية ان لم تستهلك عند فوات ايام التضحية بطريق
الاحتياط لاحتمال كون التصدق بالعين اصلا في التضحية لانها
عبادة مالية الا ان الشرع نقل قربة التصدق الى اراقة الدم
ليزول ما فيها من اوساخ الذنوب والآثام ولتكون
ضيافة الله تعالى من اطيب الطعام لان الناس اضياف الله
تعالى في هذه الايام ولهذا حرم فيها الصيام وكره الاكل
قبل الصلوة ليكون اول متناولهم من ضيافة اكرم الكرام
لكن سقط ذلك الاحتمال في هذه الايام لكون الاراقة منصوصا
عليها فاذا فات الوقت عملنا بالاصل احتياطا واذا جاء
العام القابل لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة
اصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك اي باحتمال كون
الاراقة اصلا فان قلت اذا نقله الشارع الى الاراقة
يكون التصدق منسوخا فلا يمكن اعتباره بعد فواته
قلت لا نسلم لزوم النسخ من النقل لان الشرع نقل عدة
الآيسة الى الاشهر ولم ينسخ بالحيض فمتى حاضت تعتد بالحيض

هذا بيان انواع القضاء صح

ومنها اى من انواع القضاء فى حقوق العباد ضمان المغصوب
بالمثل يعنى القضاء بمثل معقول نوعان كامل او قاصر فالكامل
هو المثل صورة ومعنى وهو السابق اى الكامل هو السابق
على القاصر حتى لو ادى القيمة فى المثلى مع القدرة على المثل
الكامل لا يجبر المالك على القبول كما لو ادى المثل الكامل مع القدرة
على رد العين لانه احق المستحق فى الصورة والمعنى فاذا عجز
عن الصورة يجبر المالك على القيمة ضرورة او بالقيمة اى ضمان
المغصوب بالقيمة اذا لم يكن له مثل او كان له مثل وانقطع
بان لا يوجد فى الاسواق قضاء قاصر ولو اخر المصنف قوله
وهو السابق عن قوله او بالقيمة لكان انسب وضمان النفس
والاطراف بالمال فى حالة الخطاء هذا قضاء بمثل غير معقول لان
المماثلة لا تعقل بين الادمى والمال لانه مالك والمال مملوك
وانما وجب ضمانهما بالنص بخلاف القياس صيانة للدم
عن الهدر قيدنا بقولنا فى حالة الخطاء لانه لو كان الجناية
عمدا واحتمل القصاص لا يضمن لانه مثل له صورة ومعنى وهو
السابق واداء القيمة هذا نظير قضاء يشبه الاداء قيل
فى عبارته تساهل لان تسليم القيمة قضاء لا محالة فكان
ينبغى ان يقول وقضاء القيمة واجيب عنه بان الاداء
يستعمل مكان القضاء اختار لفظ الاداء اهتماما لبيان معنى
الاداء فيه فيما اذا تزوج على عبد بغير عينه صحت التسمية
عندنا خلافا للشافعى لان جهالته جهالة فى الوصف

فان قلت هذا التقسيم يتحقق فى حقوق الله ايضا فان قضاء
الصلوة بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل وقضاؤها
منفردا قضاء بمثل معقول قاصر فلم يذكره هناك قلت الصلوة
الثابتة فى الذمة صلوة الصلوة لا بوصف الجماعة
فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل غاية الاسر
ان الاول اكمل منه صح

قوله بخلاف ما اذا قطعا [illegible]

لا

لا فى الجنس كتسمية ثوب او دابة فيتحمل فيما بنى على المسامحة
كالنكاح دون البيع اما كونها قضاء فظاهر واما شبهها بالاداء
فلان العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا
تعيين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه
مزاحما للمسمى حتى تجبر على القبول اى قبول القيمة كما لو اتاها
بالمسمى اى بعبد وسط تجبر المرأة على قبوله وانما لا يجبر الزوج
لان التسليم عليه فالعبد بالنظر الى انه معلوم الجنس يجب
وبالنظر الى انه مجهول الوصف تجب القيمة فصار الواجب
بالعقد احد الشيئين فيتخير الزوج بخلاف العبد المعين
لانه معلوم بدون التقويم فصارت قيمته قضاء
محضا فلم تعتبر عند القدرة على العبد فان قلت لو قال
تزوجتك على هذا العبد او على قيمته تفسد التسمية و
يجب مهر المثل فكيف صحت هنا قلت انما فسدت لكون
القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهى مجهولة لاختلافها
باختلاف المقومين وصحت فى مسئلتنا لان القيمة
لم تجب بالعقد لانه ما سماها وانما اعتبرت لان تسليم
المسمى لا يمكن الا بمعرفتها وعن هذا اى ولاجل ان
الكامل سابق على القاصر قال ابو حنيفة رحمه الله فى
القطع ثم القتل اى اذا قطع يد شخص واحد يد رجل ثم قتله
قبل ان تبرأ يده عمدا للولى فعلهما اى يتخير الولى
ان شاء قطعه ثم قتله وان شاء قتله من غير قطع لانهما

جنايتان عنده وخالفاه في الاولى قال صاحباه لا يقطع
الولي بل يقتل لانه جناية واحدة عندهما قيدنا محل الخلاف
بالقيود الثلاثة لان القتل لو كان بعد البرء فهما جنايتان
اتفاقا سواء صدرا من شخصين او من شخص عمدين او خطائين
او احدهما عمدا والاخر خطأ وكذا اذا كان قبل البرء والقتل
من شخص اخر او من شخص واحد لكن كان احدهما خطأ والاخر
عمدا واما اذا كانا خطائين من شخص واحد فهما جناية
واحدة فيهما اتفاقا لهما ان القطع انما يكون جناية
اذا تبين انه لم يسر الى القتل فاذا قتل عمدا فقد افضى القطع
الى القتل ودخل موجبه في موجب القتل وله ان مبنى
القصاص على المساواة وفي القتل بغير القطع مراعاة
المساواة في المعنى وهو الاهلاك وفي القطع مع القتل
مراعاة المساواة في صورة الفعل ايضا فيتخير الولي
بينهما بخلاف الخطاء فالمعتبر هناك صيانة المحل عن
الاهدار لا صورة الفعل لان الخطاء موضوع عنا فان
قلت كان ينبغي ان لا يجوز الاقتصار على القتل عند ابي
حنيفة لانه يلزم المصير الى القاصر عند امكان الكامل قلت يتعين
عليه القطع والقتل لا ان يقتصر على القتل لانه وجب حقا له
فكما ان له ان يسقط الكل عفوا كان له ان يسقط القطع
فصار كاستيفاء بعض الدين وابراء الباقي ولا يضمن
المثلي اي على اعتبار سبق الكامل على القاصر قال ابو حنيفة

في باب

في باب ضمان العدوان لا يضمن ما له مثل بالقيمة اذا انقطع
المثل الا يوم الخصومة لان العجز عن المثل الكامل انما يظهر
وقت القضاء بها اذ قبله يحتمل وجوده وعند ابي يوسف
لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له فيعتبر قيمته يوم الغصب
والجامع كون يوم الغصب وقت سبب وجوب القيمة
واجيب بان العلة في الاصل كونه وقت وجود السبب ووجود
العجز عن رد عين المغصوب وفيما نحن فيه ليس كذلك
لان العجز عن اداء المثل لم يكن متحققا يوم الغصب
وانما يتحقق يوم الخصومة فافترقا وعند محمد يعتبر
قيمته يوم الانقطاع لان العجز عن الكامل يثبت فيه
ويمكن ان يقال لكن العجز لا يتقرر ولا يظهر الا يوم الخصومة
وقضاء القاضي فيكون وجوبها في ذلك اليوم تيدا بالمثلي
لان ما لا مثل له يعتبر قيمته يوم السبب وهو الغصب اتفاقا
وقلنا جميع المنافع سواء كانت لحر او لعبد لا تضمن
قيمتها بالاتلاف اي بان يستخدم مثلا عبد غيره او تركب
دابته وعند الشافعي يضمن بها لكن يضمن اجر المثل
باتلاف منافع الحر قولا واحدا فلا يضمن منافعه لو حبسه
وتعطل لان منافع الحر تحت يده ولا يد لغيره عليها
كثيابه بخلاف العبد وحبسه قيد بالاتلاف وان كان
الخلاف ثابتا في صورة الغصب بان يمسك عين غيره
ولا يستعملها لان الخلاف في غصب المنافع ليس هو بناء على ان

المثال الكامل هو السابق بل على الاختلاف في زوائد المغصوب
فانها لا تضمن على الغاصب عندنا خلافا للشافعي لان الغصب عندنا ازالة اليد
المحقة واثبات اليد المبطلة وعنده اثبات اليد المبطلة فقط
فتكون الزوائد مضمونة عنده لتحقق الغصب فيها وغير مضمونة
عندنا لعدم تحققه فيها لان المنافع اموال متقومة عرفا
كالخانات فانها تقوم بمنافعها وشرعا حتى صلحت مهرا لانها
مخلوقة لمصلحة الآدمي كالاعيان وورود العقد عليها
في الاجارة وهذا دليل على انها مال اذ العقد لا يجعل غير المال
مالا ولنا ان ضمان العدوان مقدر بالمثل ولا مماثلة بين
العين والمنفعة ومالية الشيء عبارة عن صيانته وادخاره
لوقت الحاجة والمنفعة غير محرزة لا تبقى وقتين فلا تكون
مالا فان قلت المنفعة محرزة باحراز ما قامت هي به قلنا هذا
احراز ضمني لا قصدي الا ترى ان الحشيش الثابت في
الارض المملوكة وان كان محرزا تبعا للارض لكنه ليس بمتقوم
بدليل انه لا يجب الضمان باتلافه لكونه ليس بمال فالعقد
وارد على العين لا المنفعة حتى لو قال آجرتك منافع هذه
الدار سنة بكذا لا يجوز ولا بد ان يقول آجرتك هذه الدار
ثم ينتقل العقد الى المنفعة شيئا فشيئا ولئن سلم انه وارد
على المنفعة لكنه ثبت بخلاف القياس بالنص فلا يقاس عليه
غيره فان قلت ثبت التقوم للمنفعة في غير العقد كما في وطي
جارية مشتركة يجب عليه نصف العقر قلنا منافع البضع الحقت

بالاعيان

بالاعيان عند الدخول فيكون الضمان بمقابلة العين حكما و
القصاص اي وقلنا القصاص لا يضمن بقتل القاتل يعني
من قتل من عليه القصاص ملك متقوم للولي لان النفس تضمن بالمال
عند الخطاء وذا دليل على ماليته ولنا ان ملك القصاص ليس بمتقوم
لكونه غير محرز فلا يكون مالا فلا يضمن وانما شرعت الدية
حالة الخطاء بالنص على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره وملك
النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول هذه المسئلة
مع ما قبلها ثلاث مسائل مقول لقوله وقلنا وليس قلنا معطوفا
على قوله قال ابو حنيفة لانه متفرع على كون الكامل سابقا
على القاصر ولا يصلح قلنا ان يكون متفرعا عليه بل متفرع على
ان ضمان العدوان يعتمد على المماثلة الكاملة والقاصرة وفي
عبارة المصنف تسامح حيث لم يبين المفرع عليه والظاهر
انه معطوف على قال وليس كذلك يعني اذا شهد شاهدان
انه طلق امرأته المدخول بها ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة
لم يضمنا شيئا عندنا ويضمنان عند الشافعي مهر المثل
لان ملك النكاح انما يثبت بالمال على الزوج فيكون متقوما
عليه ثبوتا والزائل عين الثابت فيكون متقوما زوالا
ولنا ان ملك النكاح ليس بمال متقوم لكونه غير محرز فلا يضمن
والتقوم بالمال في حالة الثبوت انما هو لبضع المرأة تعظيما
له لان ذلك المحل له خطر كخطر النفوس وما يتملك مجانا لا يعظم
واما عند الزوال فلا يتقوم ولهذا صح ازالته بالطلاق بلا

لا يضمن لكن له القصاص الدية عندنا ويضمن عند الشافعي لان القصاص مح

لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم

قوله هذا احراز ضمني لا قصدي اي واعتبار الاحراز الضمني في اثبات متقوم ممنوع وما ذكره بقوله الا يرى كسند المنع

شهود ولا ولي ولا عوض ولا اذن منها ويسمى بدل الخلع
بدلاً عما ليس بمال ولو خالع ابنته الصغيرة على مالها يقع الطلاق
ولا يلزم عليها المال لا يقال عدم توقفها على هذه الاشياء لا يدل
على عدم تقوم الملك ولهذا لو اتلف مال الانسان بلا شهود يضمنه
لان ضمانه باعتبار اتلاف مملوكه المتقوم لا باعتبار اتلاف ملكه قيد
بقوله بعد الدخول لانهما لو رجعا قبل الدخول يضمنان نصف
المهر اتفاقا لانهما الزماه ذلك النصف بشهادتهما وفوتا يده
عنه مع فوات تسليم البضع فكان كازالة اليد المحقة
عن ذلك النصف فاشبه الغصب ولابد للمامور به من صفة
الحسن ضرورة ان الامر وهو الشارع حكيم على الاطلاق
ولا يليق بالحكمة طلب ما هو قبيح كما قال الله تعالى ان الله لا يامر
بالفحشاء اعلم ان الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان
الاول كون الشيء ملايما للطبع ومنافراً له كالفرح والغم
الثاني كون الشيء صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل
الثالث كون الشيء متعلق المدح والذم كالعبادات والمعاصي
ولا خلاف بين العلماء انهما بالتفسيرين الاولين عقليان
واما بالتفسير الثالث فقد اختلف فيه فعند الاشعري حسن
الافعال شرعي ولا حظ للعقل فيه وانما يعرف بالامر وعند
المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لان الاصلح واجب
على الله تعالى بالعقل وحسن فعله وتركه قبيح وعندنا الحاكم بهما
هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره خلق بعض

الاشياء

الاشياء حسناً وبعضها قبيحاً وامر به لانه كان حسناً
في نفسه وان خفي على العقل جهة حسنه فاظهره الشارع
بالامر به فيكون الحسن من مدلولاته فنقول الحسن لذاته اما
ان يكون حسنه لعينه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به
كالايمان والصلوة ونوع منه يكون حسنه لكونه اتيانا
بالمامور به وقد يجتمعان في الايمان المامور به والاول يوجد
بدون الثاني اذا آمن من غير ان يؤمر به والثاني يوجد بدون
الاول فيما يكون مامورا به ولا يكون حسنا لعينه ويشترط
في النوع الثاني ان يكون الاتيان به لاجل كونه مامورا به
حتى لو لم يكن كذلك لا يكون حسنا المعنى في نفسه وبهذا
يندفع لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان يؤتى به لا على قصد
الامتثال كالوضوء للتبرد وعلى هذا قد يجتمع الحسن لذاته
ولغيره كالوضوء المنوي فانه حسن لكونه اتيانا بالمامور به
وكونه شرطاً للصلوة والمراد بالمامور به الهيئة المخصوصة
للصلوة وباتيانه ايقاعه وبحث الحسن والقبح طويل
فلنرجع الى حل الكتاب وهو اي الحسن اما ان يكون لعينه
اي يدركه العقل بلا واسطة وهو اي ما يكون حسناً
لعينه اما ان لا يقبل السقوط لما ذكر ان مطلق الحسن ثابت
للمامور به شرع في بيان ذلك المطلق الذي لا يوجد الا في ضمن
المقيدات اما ان يوجد تحته ما حسن لذاته ولا يقبل السقوط
اصلاً ووصفاً او لا يقبله وصفاً لا اصلاً او يقبله

أي يقبل السقوط اصلاً ووصفاً او وصفاً لا اصلاً
او يكون ملحقاً بهذا القسم يعني اما ان يوجد لك الحسن
المطلق تحت ما يكون ملحقاً بالحسن لعينه لكنه مشابه
لما حسن لمعنى في غيره اي في غير المأمور به ولقائل ان يقول في
هذا التقسيم نظر اذ الحصر معلوم بين النفي والاثبات
وليس بينهما درجة ثالثة حتى يجعل قسماً ثالثاً اذ
الثالث اما ان لا يحتمل السقوط فيكون من النوع
الاول او يحتمل فيكون من النوع الثاني كذا قاله بعض
الشارحين اقول وهم بعض ان قوله او يكون ملحقا
قسم لما يكون لعينه وليس كذلك بل قسم للحسن المطلق لأنه سهو
الثابت للمأمور به وهو اما ان يكون لعينه او لغيره للأمر سهو
او يكون ملحقاً بعينه فالقسم الثالث درجة ثالثة
بينهما وهي ان يكون حسنة لا لعينه ولا لغيره
كالزكوة فانها ليست حسنة لعينها لكونها اضاعة مال
ولا لغيرها لان واسطة حسنها وهي دفع حاجة الفقير
جعلت كلا واسطة فالتحقت بالحسن لعينه ولو
لم تجعل كلا واسطة لكانت حسنة لغيرها كالتصديق
هذا مثال لما حسن لعينه ولا يقبل السقوط اصلاً ووصفاً
لانه لو تبدل بضده على اي وجه كان يكون كفراً ومثال ما
لا يقبل وصفاً لا اصلاً الاقرار بالله وصفاته فان اصله
ساقط حالة الاكراه ويباح اجراء كلمة الكفر على لسانه

مع

مع اطمينان القلب على الايمان ووصفه وهو الحسن غير ساقط
حتى لو صبر وقتل كان مأجوراً فان قلت بقاء الصفة بدون
الاصل محال قلنا هذا وصف اعتباري لا يقتضي وجود محل
تقوم به حقيقة والصلوة فانها حسنة لعينها لانها افعال
واقوال مخصوصة تدل على تعظيم الله تعالى لكنها تقبل السقوط
اصلاً ووصفاً باعذار كثيرة كالجنون والاغماء والحيض
والنفاس ومثال ما يقبل السقوط وصفاً لا اصلاً الصلوة
في الاوقات المكروهة والزكوة مثال لما يلحق به فان الزكوة
غير حسنة في نفسها اذ هي اضاعة مال الا انها صارت حسنة
بواسطة دفع حاجة الفقير الذي هو من خواص الرحمن وكذا
الصوم في ذاته تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى عنها ولكنه
صار حسناً بواسطة قهر النفس التي هي عدو الله كما جاء في
الخبر اوحى الله تعالى الى داود يا داود عاد نفسك فانها
انتصبت لمعاداتي وكذا الحج قطع مسافة وزيارة
اماكن معلومة وهو في ذاته كسفر التجارة الا انه صار
حسناً بواسطة شرف المكان كما قال الصحابة رضي الله
عنهم ما انت يا مكة الا الوادي شرفك الله على البلاد
ولما كان الوسائط بخلق الله تعالى اذ النفس ليست
بجانية في صفتها بل هي مجبولة على تلك الصفة
كالنار فانها محرقة بخلق الله تعالى وكذا حاجة الفقير
ليست منه بل بخلق الله تعالى وكذا شرف البيت ما حصل

الا بتشريف الله تعالى اياه فلما كانت هذه الوسايط من الله
تعالى وبخلقه صارت كلا واسطة فالتحقت هذه العبادات
بالصلوة فان قلت فهم من هذا ان حاجة الفقير وجناية هب انه سلم
النفس بخلق الله تعالى لا باختيار العبد ولكن كل منهما ليست
بواسطة اذ لا حسن فيهما وانما الواسطة دفع حاجة الفقير
وقهر النفس وهما باختيار العبد قلت الدفع والقهر يحتمل انه مصدر
للمجهول فيكون بلا اختيار العبد او لغيره معطوف
على قوله لعينه يعني او يكون حسن المامور به لمعنى في غيره فان
قلت كلامه متناقض لان الحسن اذا كان لعينه لا يكون
لغيره لان ما بالذات لا يكون لغيره وقد قال انه لضرورة
حكمة الامر قلت ليس المراد من قوله لعينه ان مبدا الحسن الذات
المامور به بل المراد ان الحسن الشرعي قد يكون بالنظر الى عينه
وقد يكون بالنظر الى غيره بدليل قوله يقبل السقوط او لا يقبله فان الذاتي لا يقبل السقوط ح
وهو اي ذلك الغير اما ان لا يتادى بنفس المامور به او
يتادى او يكون حسنا الحسن في شرطه بعد ما كان حسنا
لمعنى في نفسه او ملحقا به كالوضوء مثال لما لا يتادى فانه
ليس بحسن لذاته لانه تبرد وانما صار حسنا للتوسل به
الى اداء الصلوة وهي لا تتادى بنفس المامور به وهو الوضوء
بل بافعال مقصودة بعده والجهاد مثال لما يتادى بنفس
المامور به وهو ليس بحسن في نفسه لانه تخريب بنيان
الرب وانما صار حسنا بواسطة اعلاء كلمة الله او دفع
كفر

كفر الكافر وكل منهما يتادى بنفس الجهاد وانما جعل حسنا لغيره لان
اعلاء كلمة الله تعالى ودفع كفر الكافر باختيار العبد ولو جعل
الاعلاء او الدفع مصدر المجهول لكان بلا اختيار العبد وصار
الجهاد ملحقا بالحسن لعينه كالزكوة لكن تمثيل المصنف بالجهاد
على اعتبار ان يكون الاعلاء والدفع مصدرا للمعلوم فكان
الاولى في التمثيل ان يقول واقامة الحدود فانها ليست حسنة
في نفسها لانها تعذيب العباد ولكنها حسنت بواسطة الزجر
عن المعاصي وهو يتادى بالاقامة والقدرة التي يتمكن بها
العبد من اداء ما لزمه هذا مثال للشرط يعني ما ان يكون الحسن
المطلق من قبيل اشتراط القدرة التي يتمكن بها المكلف من اداء
ما لزمه حسنا الحسن في شرطه ولا شك في حسنه لان تكليف
العاجز قبيح فصار الامر الذي حسن لعينه حسنا لشرطه وصار
الملحق به ايضا حسنا لشرطه وصار الحسن لغيره الذي لا يتادى
بنفس المامور به كالوضوء او يتادى كالجهاد حسنا الحسن في شرطه
فتخصيص المصنف هذا القسم بما يكون حسنا لمعنى في نفسه
او ملحقا به ليس كما ينبغي فلو اقتصر على قوله او يكون حسنا
لحسن في شرطه لكان اعم واوجز فان قلت اذا كان هذا القسم
جامعا للاقسام فلم اورده في الحسن لغيره دون الحسن لعينه
قلت لان الحسن الزائد حصل من حسن الغير فناسب النوع
الثاني وفي قوله والقدرة التي يتمكن بها العبد دلالة على انها
متقدمة على الفعل اعلم ان القدرة على نوعين قدرة يصير بها الفعل

متحقق الوجود وهي القدرة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط
فهي مع الفعل وان كانت متقدمة بالذات ولا يجوز ان يكون
قبله لامتناع تخلف المعلول على علته التامة وهذه القدرة
لا تكون شرط التكليف فان قلت يجب ان يكون التكليف
مشروطا بهذه القدرة لان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف
بالممتنع قلت لو كان مشروطا بها لما توجه التكليف الا حال المباشرة
ويلزم ان لا يعصي بترك المأمور به لعدم التكليف بدون
المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في
الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم
علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى
صحة تعلق قدرته وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع تكليف
ما لا يطاق بمعنى انه انما يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة
العبد وقصده الى ايقاعه وهي اي القدرة التي يراد بها
حسن المأمور به نوعان مطلق يعني من غير اعتبار قيد شرط
في اداء كل امر اي كل ما ثبت بالامر وهو المأمور به سواء كان
حسنا لعينه او لغيره ولقائل ان يقول الظاهر انها هي راجعة
انقسام الشيء الى نفسه والى غيره وان كانت راجعة الى القدرة
المطلقة التي هي اخص المقيدة وهي نوعان و ذكر لفظ ممكنة
مكان مطلق لكان اولى واوجز لان المطلق في الاصطلاح
ما لم يتقيد بقيد والممكنة مقيد بقيد فاطلاق المطلق عليها
غير خليق قيد بالاداء احترازا عن القضاء فانه ليس بشرط فيه

وهو ادنى ما يتمكن به المأمور من اداء ما لزمه وهو اي هذا القسم من القدرة صح

فيلزم انقسام

فممنوع مع انه غير جائز في التقسيم فلا يقال الاسم ثلثة انواع اسم وفعل وحرف ويراد به الكلمة فاي حاجة الى هذا التكلف ولو قال والقدرة المتقدمة

الى القدرة المتقدمة

ثم قسمها الى ممكنة وميسرة صح
لكان اولى واوجز ولو قال والقدرة المتقدمة صح

حتى

حتى من فات عنه صوم يوم يجب قضاؤه في النفس الاخير وهو عاجز
في تلك الساعة لا يقال انه تكليف بما ليس في الوسع لان القضاء
ليس بتكليف ابتدائي بل ابقاء التكليف الاول وما هو شرط
لوجود شيء لا يلزم ان يكون شرطا لبقائه كالشهود في باب
النكاح هذا عند من اوجب القضاء بالسبب الاول واما عند من
اوجبه بنص جديد فلا بد فيه من القدرة لانه تكليف آخر كذا قيل
وفيه نظر لان النص الجديد اوجب اسقاط الواجب السابق ولم
يوجب شيئا غيره بدليل قوله عليه السلام فليصلها اذا ذكرها اي
فليصل تلك الصلوة الواجبة غايته انه اثبت ما ثلنه بالاولى
ما قاله بعض الحذاق لا فرق في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء
لان الاداء اذا كان مطلوبا بنفسه يشترط فيه حقيقة القدرة
وان كان لغيره يشترط توهمها فكذا القضاء ان كان مقصودا بنفسه
يشترط فيه حقيقتها وان كان مطلوبا لغيره يشترط توهمها
كما في النفس الاخير فان القضاء فيه واجب على توهم الامتداد ليظهر
اثره في وجوب الايصاء والشرط توهمه اي توهم ما يتمكن به من الاداء
لا حقيقته وهي انما يشترط للاداء اذا كان الغرض هو الاداء
حتى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او طهرت الحائض في آخر الوقت
يعني في جزء قليل منه مقدار ما يسع فيه التحريمة لزمه اداء الصلوة
عندنا لتوهم الامتداد في الوقت بوقف الشمس وامكانه عقلا
وان كان نادرا عادة كما كان لسليمان النبي عليه السلام
على ما روي انه لما جلس على كرسيه عرض عليه الصافنات فاشتغل

بنفسه

بها وفاته العصر فاهلك تلك الخيل بالعقر وضرب الاعناق
كما قال الله تعالى فطفق مسحا بالسوق والاعناق تنآء مما
بها حيث شغلته عن ذكر ربه وقهر النفس عن حظها جازاه الله
بان اكرمه برد الشمس ليتدارك ما فاته وبتسخير الريح بدلا
عن الخيل كذا في عصمة الانبياء عليهم السلام ويجوز ان يؤول
عقر السوق وضرب الاعناق بالكي عليها وجعلها في سبيل
الله تعالى كفارة عما صدر عنه لان القوم يسبوه ولم يعلموه
كذا في شرح التاويلات ثم ينتقل الى لزوم القضاء لعجزه عن
الاداء كما في الحلف على مس السماء انعقد اليمين لتوهم البر
لان السماء ممسوسة ثم يحنث ويلزمه الحلف وهو الكفارة الحلف
فيكون اثما لان المقصود باليمين تعظيم المقسم به وههنا هتك
حرمة الاسم وقال زفر لا يلزمه وهو القياس لان الوقت فات
وانعدمت القدرة واحتمال حدوث القدرة باحتمال امتداده بعيد
لا اعتبار به كما لم يلزم الحج باحتمال ملك الزاد والراحلة وكامل
وهذا نوع ثان من الشرط الذي يزداد به حسن الواجب وهو القدرة
الميسرة للاداء اي الموجبة لتيسر الاداء على العبد سمي بالكامل
لانها زائدة على الممكنة بدرجة لان بها يثبت التمكن ثم اليسر
وبالممكنة لا يثبت الا التمكن وليس معناه ان المامور به
كان واجبا بالعسر بقدرة ممكنة ثم تغير باشتراط هذه القدرة
الى اليسر بل معناه انه لو وجبه الله بقدرة ممكنة لكان جائزا
كسائر العبادات الواجبة بها فلما توقف الوجوب في بعض الواجبات

على هذه القدرة صار كانه تغير من العسر الى اليسر بواسطتها
وهذه القدرة شرطت في اكثر الواجبات المالية دون البدنية
لان اداءها اشق لان المال محبوب النفس والمفارقة عن المحبوب
امر شاق وصعب ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب
لانها شرط في معنى العلة ومغيرة للواجب من العسر الى اليسر
تقديرا وهي كالنماء في الزكوة فان الاداء ممكن بدونه الا ان اليسر
يحصل به كيلا ينتقص اصل المال فان قلت بقاء الحكم مستغن عن
بقاء العلة كاستغناء المشروط عن بقاء الشرط فيجب ان لا يشترط
دوامها لبقاء الواجب قلنا نعم اذا امكن البقاء بدون العلة
كالزاد والراحلة في الحج وههنا لم يمكن لان اليسر لا يبقى بدونها
فان قلت لو كان دوامها شرطا لما وجب الزكوة في الباقي اذا
هلك بعض النصاب لان النصاب شرط لليسر قلت ما شرط
النصاب لليسر فان الواجب ربع العشر واداء درهم من
اربعين كاداء خمسة من مائتين بل شرط في الابتداء للتمكن
من الاغناء اي اغناء الفقير عن المسئلة والاغناء لا يتحقق
من غير الغني كالتمليك لا يتحقق من غير المالك واحوال الناس
متفاوتة في الغناء فقدر الشرع بملك النصاب حتى تبطل
الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال اي النصاب في الزكوة
يعني اذا هلك المال بعد التمكن من اداء الزكوة ولم يؤد سقط
عنه الزكوة عندنا لعدم بقاء القدرة الميسرة التي هي وصف النماء
لانها كانت ممكنة بدونه فشرط النماء ليكون المؤدي جزءا من المال

النامي والواجب اذا وجب بصفة اليسر لا يبقى عند انتفائها
والا انقلب اليسر عسرا وقال الشافعي لا يسقط لتقرر الوجوب عليه
بالتمكن من الاداء بان يجد فقيرا في الاموال الباطنة والساعي
في الاموال الظاهرة قيد بالهلاك لانه اذا استهلك المال لا يسقط
الزكوة عنه اتفاقا لانه لما اسقط الواجب عن نفسه بالتعدي
خرج عن ان يكون محلا للنظر فجعل القدرة الميسرة باقية فيه
تقديرا زجرا له ونظرا للفقير وقيدنا بالتمكن من الاداء لانه اذا
لم يتمكن منه يسقط عنه الزكوة اتفاقا وكذا يبطل العشر بهلاك
الخارج ولم يوجب ايضا في الارض بدون الخارج وهو اسم اضافي
لا يمكن ايجابه الا في النماء الحقيقي فشرط قيام تسعة الاعشار
في وجوبه وكذا يبطل الخراج لان وجوبه تعلق بنماء الارض تقديرا
حتى لو امتنع نماؤها بان كانت الارض سبخة او زرعها ولم ينبت
لم يجب والتمكن من الزراعة يكفي لوجوب الخراج لانه ليس من
جنس الخارج فلا يجعل تقصيره عذرا في ابطال حق الغزاة و
يجعل النماء موجودا حكما بتقصيره بخلاف ما اذا اصطلم الزرع
آفة حيث يسقط الخراج لانه لم يقصر حتى لو كان بعد الاصطلام
مدة يمكن استغلال الارض الى آخر السنة لا يسقط الخراج بخلاف
الاولى اي القدرة الممكنة فان بقاءها ليس بشرط لبقاء الواجب
لانها شرط محض وبقاء الشرط ليس بشرط لبقاء الواجب كالشهود
في النكاح حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال وهو
الزاد والراحلة في الحج والنصاب في صدقة الفطر بعد وجوبهما

وفي

وفي هذا رد لمن زعم ان الحج وصدقة الفطر وجبا بقدرة لان
الزاد والراحلة في الحج والنصاب في صدقة الفطر زائدان على اصل
القدرة لان ادنى القدرة في الحج القدرة على المشي واكتساب الزاد
في الطريق وفي صدقة الفطر تملك نصف صاع من بر او صاع
من شعير فقال انما وجبا بقدرة ممكنة لان الشرط في الحج نفس الاستطاعة
وهي لا تتحقق الا بالزاد والراحلة عادة فان قلت هذا يناقض
ما قلت ان القدرة الممكنة سلامة الالات والاسباب قلنا لا يناقض
لانهما من قبيل الالات التي هي وسائط حصول المطلوب وكذا
النصاب ليس بشرط في صدقة الفطر لليسر بل ليصير الموصوف
به اهلا للاغناء اذ الاغناء لا يتحقق من غير الغني الشرعي
فان قلت المراد من الاغناء الاغناء عن المسئلة وذلك لا يتوقف
على الغني الشرعي قلت ما دون الغني الشرعي في حكم العدم لان من
لم يتصف به يكون اهلا لاخذ صدقة الفطر فلا يكون اهلا
لوجوبها عليه للتنافي بينهما وهل يثبت صفة الجواز للمأمور به
اذا اتى به اي المأمور بالمأمور به قال بعض المتكلمين لا يثبت
اي لا يثبت به حتى يقترن به دليل مستقل يبين بان من
افسد حجه بالجماع قبل الوقوف فهو مأمور بالاداء شرعا
بالمضي على افعال الحج ولا يجوز المؤدى اذا اداه والصحيح
عند الفقهاء انه يثبت صفة الجواز بمطلق الامر لانه يقتضي
حسن المأمور به وذلك انما يكون بعد جوازه شرعا وكان
النزاع بينهم لفظي راجع الى تفسير الجواز فعند المتكلمين هو

عبارة عن سقوط القضاء عما اتى به وسقوط القضاء لا يعرف
الا بدليل زائد وعند الفقهاء هو عبارة عن حصول الامتثال
باتيان المامور به كما وجب فلو لم يثبت الجواز عند اتيانه يلزم
تكليف ما لا يطاق والجواب عن استدلالهم بان الثابت
بالامر وجوب اداء الافعال بصفة الصحة فلما افسد
ولم يمتثل وجب عليه التحلل عن احرامه والحج الصحيح في العام
القابل بامر جديد واذا اتمه فاسدا خرج عن هذا الامر
لانه عليه السلام امر بالمضي فيما افسده وانتفاء الكراهة هذا
اشارة الى خلاف آخر حكي عن ابي بكر الرازي انه قال لا يثبت بمطلق
الامر ان المامور به غير مكروه لان عصر يومه بعد تغير الشمس
جائز مامور به شرعا لكنه مكروه قلنا المامور به هو الصلوة
والكراهة فيها بل الكراهة في التشبه بعبدة الشمس واذا
عدم صفة الوجوب الثابت للمامور به لا يبقى صفة الجواز
عندنا خلافا للشافعي رحمه الله هو يقول يبقى لان الوجوب
خاص والجواز عام ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء
العام الا ترى ان صوم يوم عاشوراء كان فرضا فبانتساخ
وجوب الاداء فلم ينسخ الجواز ولنا ان موجب الوجوب
الاداء على وجه لا يجوز تركه وموجب الجواز جواز الترك
وبينهما تناف فلا يجوز اضافة غير موجبه اليه اللهم الا ان
يراد من الجواز ما اذن في فعله من غير ان يتقيد بالاذن
في الترك فيصلح ان يكون جنسا للوجوب وعلى هذا التقدير

وهو ما روي انه عم سئل عمن
واقع امرأته وهما محرمان قال
يريقان دما فيمضيان في حجهما
وعليهما حج من قابل

ايضا

ايضا ينتفي الجواز بانتفاء الوجوب لاستحالة بقاء حصة
النوع من الجنس بعد عدم النوع فالجواز بعد انتفاء الوجوب
حيث كان وجد يكون حكما شرعيا بدليل منفصل وفائدة
اى وجد
الخلاف تظهر في قوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها
خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فانه
يدل على وجوب سبق الكفارة على الحنث وذلك منسوخ بالاجماع
فبقي جوازه عنده ولم يبق عندنا والامر نوعان مطلق عن

مطلب الامر المطلق

الوقت المحدود اى غير متعلق به على وجه يفوت الاداء
بفواته كالزكوة وصدقة الفطر وهو اى الامر المطلق على
التراخي اراد به انه لا يتقيد بالحال الا انه يتقيد بالمستقبل خلافا
للكرخي فان المطلق عنده على الفور وهو اتيان المامور به عقيب
ورود الامر لان الامر يقتضي وجوب الفعل في اول وقت
الامكان ولهذا الوالي به اذ الواجب لا يجوز تركه عن وقته

سقط عنه الفرض اتفاقا
فتأخيره عنه نقض لوجوبه
مه

لئلا يعود على موضوعه بالنقض هذا دليل على انه للتراخي
يعني ان الامر وضع لطلب الفعل فقط بالاجماع وذلك انما يوجد
في الزمان والزمان الاول والثاني في صلاحية حصول الفعل
سواء ولو اقتضى الفور بصراحته قال افعل الساعة فلم يكن
مطلقا فيعود على موضوعه بالنقض اى ناقضا لما وضع له
وهو الاطلاق واما قوله فتأخيره عنه نقض لوجوبه فممنوع
لانه يجوز ان يفعل في الجزء الثاني وفي الذي بعده الى آخر
العمر ولو كان الجزء الاول متعينا للوجوب لزم ان يكون

فعله فى الجزء الثانى اداء وليس كذلك فان قلت ان مات
فى الجزء الثانى فان كان لا يأثم يلزم اضاعة الوجوب وان كان
يأثم يلزم الفور قلنا لا يأثم وانما يأثم لو فوّته وبمجرد التأخير
لا يكون تفويتا لانه يمكنه الاداء فى جزء آخر ولهذا الوظن
انه لا يعيش الى آخر الوقت واخر يأثم والموت فجأة نادر لا يصلح لبناء
الحكم عليه والفوات مضاف الى صنع الله لا اليه ومقيد به اى
مخصوص جوازه بوقت يفوت بفواته وهو اى المقيد اما
ان يكون الوقت ظرفا للمؤدى اى يكون زمانا يحيط به ويفضل
عنه وشرطا للاداء اى لا يتحقق الاداء بدون الوقت مع انه
غير داخل فى مفهوم الاداء ولا مؤثر فى وجوده كذا قاله الشراح
ولقائل ان يقول الشرط يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب
العدم عند العدم عندنا فلا يصح هذا الاستدلال والاولى ان
يستدل بصحة الاداء ووجوده عند الوقت تبرّيا الاداء لانه
ليس بشرط للمؤدى اذ لا يختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء لا نفس
الهيئة فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى يستلزم شرطيته اذ الظرف
محال والمحال شروط فلا حاجة الى ذكرها قلت لا نسلم الاستلزام
لان الوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط له ولو سلم فالمقصود بيان
اشتراك الصلوة والصوم فى شرطية الوقت وامتياز الصلوة
بظرفيته فلا حشو فى ذكرها وسببا للوجوب اى لوجوب المؤدى
بدليل ان المؤدى ينعقد قبل الوقت فان قلت هذا لا يصلح دليلا
على السببية لان تقديم المشروط لا يجوز ايضا قلت قد يصح تقديم

الشروط

هجرية ١٢٨١

المشروط كتقديم الزكوة على الحول واما التقديم على السبب
فلا يصح اصلا ولقائل ان يقول بطلان تقدم الشئ على شرطه
ضرورى لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفى الزكوة
الحول ليس بشرط للوجوب ولا للاداء بل الوجوب الاداء
ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء
فيجوز ان يكون بطلان تقدم الاداء عليه باعتبار شرطيته
لا سببيته والحق ان بطلان تقدم الشئ على شرطه اظهر من
بطلان تقدمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى ولان الوجوب
يختلف باختلاف صفة الوقت فان الوقت اذا كان كاملا
كان نفس الوجوب كاملا وان كان ناقصا فناقصا ولقائل
ان يقول المتغير هو المؤدى او الاداء والمدعى مسببية
نفس الوجوب والاولى ان يقال ان الوجوب يتجدد بتجدد
الوقت وذا يدل على السببية فان قلت لا مناسبة بين
الاوقات والعبادات ولا بد من المناسبة بين الاسباب
والمسببات قلت السبب فى الحقيقة ترادف النعم لوجوب
الشكر بالعبادات وهو انما يحصل فى الاوقات فسبب مجازا
اعلم ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء
ولكل منها سبب حقيقى وظاهرى فالوجوب سببه الحقيقى
هو الايجاب القديم لله تعالى وكان ذلك غيبا عنا فجعل
سببه الظاهرى الوقت تيسيرا علينا ووجوب الاداء
سببه الحقيقى تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهرى هو اللفظ

فجعل الاوقات
صح

الدال على ذلك الطلب ووجود الاداء بسببه الحقيقي خلق الله
تعالى وارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد اي قدرته المستجمعة
لجميع شرائط التأثير فهي لا تكون الا مع الفعل ذهب الشافعي
الى انه لا فرق بينه وبين الوجوب في العبادات البدنية فان
الصوم مثلا انما هو الامساك عن المفطرات نهارا والامساك فعل
العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم
فاعلا فعلين الامساك واداء الامساك وليس كذلك واما
في الواجب المالي فبينهما فرق فان لزوم المال في الذمة هو الوجوب
ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب الاداء فالواجب هو المال
والاداء فعل في ذلك المال وذهب المحققون الى الفرق بينهما في الواجب
البدني ايضا فان نفس الوجوب لزوم وقوع الهيئة المخصوصة
ووجوب الاداء لزوم ايقاعها فانهما يفترقان في الوجود
فان المسافر يلزمه الصوم نظرا الى وجود السبب ولم يحصل
اللزوم لما كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه لعدم الخطاب
فان قلت على هذا ينبغي ان لا يكون صوم المسافر اداء للواجب
قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزمه الاداء كما في
الواجب المخير على الرأي الاصح من ان الواجب واحد لا على
التعيين فلو قلنا الوجوب لزوم ايقاع الفعل في زمان ما
جاء بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص
لم يكن بعيدا كوقت الصلوة فان الجزء الاول شرط منه للاداء
ومطلق الوقت ظرف لها وكل الوقت سبب لوجوبها ان فات

الفرض عن وقته والا فالبعض سبب وبهذا التقرير يندفع
ما قيل ان الجزء الاول هو سبب لا يصح ان يكون ظرفا لان لازم الذي سم
السببية التقدم على المسبب ولازم الظرفية المقارنة وذلك البعض
لا يجوز ان يكون اول الوقت والا لما وجبت على من صار اهلا
في آخر الوقت واللازم باطل ولا آخر الوقت والا لما صح الاداء
في اوله واذا لم يتعين الاول ولا الآخر فهو الجزء الذي يتصل به
الاداء بنية الشروع واليه اشار بقوله وهو اما ان يضاف الى
الجزء الاول يعني اذا اتصل الاداء به تعين ذلك للسببية لعدم
المزاحم او الى ما يلي يعني ان لم يتصل الاداء به ينتقل السببية
الى الجزء الذي يلي ذلك الجزء ابتداء الشروع وهو بالرفع فاعل
يلي يعني سبب الوجوب الجزء الموجود قبيل الشروع لان
الزمان عرض لا يستقر الى تمام ركن فقبل ان يتم الشروع بالتكبير
ينقضي من اجزاء الزمان ما يصلح ان يكون سببا للوجوب
ولكن لما كان الشروع عقيبه اعطي حكم الاتصال به لان الاصل
اتصال السبب بالمسبب فان قلت المسبب هنا نفس الوجوب لا
الاداء حتى يعتبر الاتصال به قلت الوجوب يفضي الى الوجود
اعني الاداء فيصير هو ايضا مسببا بواسطة فان قلت اذا اتصل
الاداء بالجزء الاول فقد تقرر عليه السببية والا فلا سببية
حتى ينتقل قلت لا نسلم انتفاء السببية عن الجزء على تقدير عدم
الاتصال بل الجزء الاول سبب للوجوب سواء اتصل به
الاداء او لم يتصل وانما المنتفي هنا تقرر السببية والحاصل ان كل

جزء سبب على سبيل الترتيب والانتقال لكن تقرر السبب موقوف
على اتصال الاداء وبهذا يندفع ما قيل لو توقف السببية على
الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب يلزم
الدور ولقائل ان يقول كيف ينتقل السببية الموجودة في
الاول بعينها وهي عرض لا يحتمل الانتقال من محل الى آخر ولو
قال المصلي ان صلى في جزء من اجزاء الوقت فهو السبب والا
فالمجموع لكان اوجز واحدى ومن التطويل اعرى او الى
الجزء الناقص عند ضيق الوقت يعني تنتقل السببية من
الجزء الى الجزء الى آخر الوقت فان اتصل الاداء بالجزء الاخير
تقررت السببية او الى جملة الوقت يعني ان لم يتصل الاداء
[Margin: الى الجملة صح]
بالجزء الاخير ينتقل الى الجملة يعني كل الوقت يكون سببا
للقضاء لان السبب في الحقيقة هو الكل لكن عدل عنه الى البعض
لضرورة الظرفية واذا ارتفعت عاد الى الاصل فوجب القضاء
بصفة الكمال فان قلت قبل الفوات كان الجزء الاخير سببا
للاداء وبعده اذا كان كل الوقت سببا للقضاء لا يجب القضاء
بما يجب به الاداء قلت معنى قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء
ان وجوبه يكون بالامر لا بالوقت فان قلت لو شرع رجل
في النفل في الوقت المكروه ثم افسده ينبغي ان لا يجوز قضاؤه
في الوقت الناقص لانه صار دينا في الذمة وهي قربة مقصودة
ولكنه يجوز قلنا باب النفل واسع فيجوز فيه ما لا يجوز في
غيره كذا قالوا وفيه نظر لان النفل بعد الشروع بالافساد

صار

صار واجبا ولم يبق نفلا في حق القضاء ولهذا لا يجوز قضاؤه
قاعدا مع القدرة على القيام بخلاف حالة الاداء فلا ينظر فيه احكام
النفل فلهذا لا يتادى عصر امسه الذي وجب في الذمة كاملا
لصيرورة سببه كاملا في الوقت الناقص اي في الوقت الذي تغير
قرص الشمس فيه من عصر يومه لان الناقص لا يؤدى عن الكامل
فان قلت كل الوقت ناقص بنقصان بعضه فينبغي ان يجوز
عصر امسه في الوقت الناقص من عصر يومه قلنا نقصان الوقت
ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شبيهة بعبادة
الكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل كان الكل كاملا بخلاف عصر
يومه فانه جائز في الوقت الناقص لانه اذا شرع في الجزء الاخير
منه تعين للسببية فيجب في الذمة ناقصا لنقصان في ذلك
الجزء فيتادى بصفة النقصان فان قلت اذا اسلم الكافر
وقت احمرار الشمس مع انه وجب ناقصا بنقصان سببه
[Margin: ثم لم يصل لا يجوز له قضاؤه في اليوم الثاني وقت احمرار الشمس صح]
قلت المراد من قولنا ما وجب ناقصا يتادى ناقصا الواجب الذي
لم يصر دينا في الذمة لان النقصان في الاداء انما يتحمل بسبب شرف
الوقت فاذا فات الوقت لا يتحمل النقصان لانه لا جابر له في
الفائت ولقائل ان يقول السبب لما كان ناقصا في الاصل كان
ما ثبت في الذمة ناقصا ايضا فبعد مضي الوقت لا يتصف بالكمال
وايضا جعل كل الوقت سببا بعد الفوات لا يصح في كافر اسلم
في آخر الوقت لعدم اهليته للوجوب في جميع الاجزاء ومن
حكمه اي من حكم هذا النوع الذي جعل الوقت ظرفا له اشتراط

نية التعيين يعني تعيين فرض الوقت لانه ظرف يسع فيه غير الفرض
ولا يسقط التعيين بضيق الوقت بان ضاق الوقت ولا يسع
فيه غير الواجب وفيه دفع لمن يتوهم ان الحكم ينتفي بانتفاء السبب وسبب
التعيين توسعة الوقت ~~ولا يسع فيه غير الواجب فيه دفع لمن~~
~~يتوهم ان الحكم ينتفي بانتفاء السبب وسبب التعيين توسعة الوقت~~
فان ضاق الوقت ~~ولعله يسقط~~ وزال التوسعة ينبغي ان يسقط
التعيين واجاب بانه لا يسقط لان الحكم قد لا يزول بزوال
السبب كالتبختر في الطواف وعدم السقوط هنا من ذلك
القبيل ويمكن ان يقال المعنى الموجب للتعيين عند السعة
تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق فلا يسقط التعيين و
لا يتعين بالتعيين اي ولا يتعين بعض اجزاء الوقت
بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ويجوز
الاداء بعده او قصدا بان ينوي ذلك الا بالاداء يعني بعض
الاجزاء انما يتعين باتصال الاداء به لان التعيين وضع
الاسباب وليس ذلك للعبد وانما له الاختيار في تعيينه
فعلا بان يؤدي في اي جزء يريد كالحانث اي كما ان الحانث
في اليمين له ان يختار في الكفارة احد الامور من الاعتاق و
الكسوة والاطعام ولو عين احدها لا يتعين بل له ان
يفعل الآخر او يكون الوقت معيارا له اي مقدارا لذلك مقدارا
الواجب حتى يزداد بازدياده وينتقص بنقصانه وسببا لوجوبه
كشهر رمضان اما كونه سببا فلانه اضيف اليه وقيل صوم شهر

رمضان

رمضان فان اضافة الصوم الى الشهر دليل على سببيته لان
الاصل في الاضافات اضافة المسبب الى السبب لانه حادث به وقد
يضاف الى الشرط مجازا لوجود الحكم عنده وهو شرط للادائية ايضا
الا انه لم يذكره لانه عرف من كونه موقتا ان الوقت شرط للادائية
بخلاف كونه سببا ومعيارا لان الوقت قد لا يكون سببا
كما في المنذور المعين ولا معيارا كوقت الصلوة ولهذا خصهما
بالذكر فان قلت السبب اما الشهر كله او جزء منه وهو اليوم الكامل
فسرناه به لئلا يرد عليه الكافر اذا اسلم في بعض النهار لا يجب عليه صوم
ذلك اليوم مع ان شهود جزء من الشهر حاصل فعلى الاول يلزم
عدم جواز الصوم في الشهر والغاء المعيارية وعلى الثاني لا يكون
الاضافة الى الشهر دليل السببية لان ما هو مضاف اليه ليس بسبب
وما هو سبب ليس بمضاف اليه والاضافة الى الجزء غير مسموع
قلت السبب الشهر كله كما اختاره السرخسي ولكن نقل الى الجزء منه
رعاية للمعيارية كما قلنا بمثله في باب الصلوة رعاية للظرفية
فيصير غيره منفيا هذا نتيجة كونه معيارا وسببا فلا يصير غيره
مشروعا يؤيده قوله عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم
الا رمضان ولا يشترط نية التعيين اي نية صومه من رمضان
وقال الشافعي يشترط نية فرض رمضان لان وصف الفرضية
عبادة كاصل الصوم فيشترط النية بالوصف لئلا يلزم الجبر
في صفة العبادة كما شرطت باصله قلنا الاصل اليوم متعينا
في الزمان صار كالمتعين في المكان والاطلاق في المتعين

تعيين فلا حاجة الى نية التعيين فيصاب بمطلق الاسم
اى بمطلق نية الصوم كما اذا كان فى الدار زيد وحده
وقلت يا انسان تعين هو لعدم مزاحمة غيره اياه ومع
الخطاء فى الوصف بان نوى النفل او واجبا آخر لانه نوى
الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف
فيبطل الوصف وبقى اطلاق اصل الصوم فان قلت نية
النفل اعراض عن الفرض فصار بمنزلة ترك النية قلنا الاعراض
انما يثبت فى ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما فى ضمنها
الا فى المسافر ينوى واجبا آخر المستثنى منه محذوف اى
يصاب فرض الوقت مع الخطاء فى الوصف فى حق كل احد
الا فى المسافر فان الصوم لا يصاب فى حقه مع الخطاء
فى الوصف بل يقع عما نوى عند ابى حنيفة رضى الله عنه
قيد به لان عندهما المسافر كالمقيم فى هذا الحكم لان السبب هو
شهود الشهر وقد تحقق فى حقهما الا ان الشرع اثبت له
الترخص بالفطر فاذا ترك الترخص كان المسافر والمقيم سواء
فيقع عن الفرض ولان وجوب الاداء لما سقط عن المسافر
صار رمضان فى حق ادائه بمنزلة شعبان فاذا نوى نفلا
او واجبا آخر فى شعبان يصح فكذا فى رمضان بخلاف
المريض خبر مبتدأ محذوف اى المسافر بخلاف المريض فانه اذا
نوى واجبا آخر او النفل يقع عن صوم الوقت لان رخصته
متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام فقد فات سبب الرخصة

فى

فى حقه فالتحق بالصحيح فيقع ما نوى عن فرض الوقت وهو مختار
فخر الاسلام وشمس الائمة وتابعهما المصنف ولكن اكثر المشايخ
وصاحب الهداية على ان المريض اذا نوى النفل او واجبا آخر يقع
عما نوى كالمسافر لان رخصته متعلقة بخوف ازدياد المرض
لا بحقيقة العجز فكان كالمسافر ووفق بعض العلماء بينهما بان المرض
متنوع الى ما يضر به الصوم كوجع الرأس والعين والحمى الابضرية
كالامراض الرطوبية والترخص لخوف ازدياد المرض يكون فى النوع
الاول والترخص بحقيقة العجز فى النوع الثانى وفى النفل عنه
روايتان يعنى اذا نوى المسافر النفل روى ابن سماعة عن ابى
حنيفة رضى الله عنهما انه لا يصح بل يقع عن فرض الوقت وهو
الاصح لان ترخص الفطر للمسافر لما كان اخذا نظرا الى منافع بدنه
فلان يجوز له الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح دينه
كان اولى والفائدة فى النفل الثواب وهو فى فرض الوقت
اكثر فلا يصح النفل وروى الحسن عن ابى حنيفة رحمه الله انه
يصح لانه لما كان الوقت فى حقه كشعبان يصح النفل فيه كما فى
شعبان قيد بالنفل لانه ان اطلق النية فالاصح انه
يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لما لم يعرض عن فرض
الوقت بصريح نية النفل انصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت
او يكون معيارا لا سببا كقضاء رمضان والنذر المطلق
هذا هو النوع الثالث من الموقتة اما كون الوقت معيارا له
فظاهر واما كونه ليس سببا فلان السبب فى القضاء ما هو سبب

في الاداء وهو شهود الشهر وفي صوم النذر النذر فان قلت
قيدت النذر بالمطلق وهذا مشعر بان النذر المعين لا يكون
من هذا القسم ولم يكن من القسم الثاني فلا تكون الاقسام منحصرة
في الاربع قلنا النذر المعين من القسم الثالث لانه معيار لا سبب
لان سببه النذر لكن له شبه بالقسم الثاني في تعيين الوقت
لذلك الصوم ولهذا يتادي بمطلق النية وبنية النفل لكن
لا يتادي بنية واجب آخر لان تعين وقت المنذور حصل
بتعيين الناذر فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل ولا يؤثر فيما
هو حق الشارع وهو الواجب الآخر ويشترط فيه نية التعيين
اي النية من الليل لان الاوقات غير متعينة للصيامات
فيقع الامساك في اول اليوم من مشروع الوقت وهو النفل
فلا يقع من القضاء واما اذا نوى من الليل فينعقد الامساك
من اول اليوم بمحتمل الوقت وهو القضاء ولا يحتمل الفوات النهار صح
لان وقته العمر بخلاف الاوليين وهما الصوم والصلوة
لانهما مشروعان في الوقت المعين فيفوتان بفواته او يكون
مشكلاً وهذا هو النوع الرابع من الموقتة يشبه المعيار
والظرف كالحج فانه يشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام
واحد الا حج واحد كالنهار للصوم ويشبه الظرف من حيث
ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة
ويتعين اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف خلافا لمحمد
رحمهما الله هذا بيان الاشكال بوجه آخر وهو ان الحج يجب عند

ابي يوسف مضيقا لان ادراك العام الثاني مشكوك فصار اشهر
الحج من العام الاول لادائه متعينة فاشبه المعيار وعند محمد
يجب موسعا ويجوز تاخيره من العام الاول واشهر الحج من كل
عام صالح للاداء فاشبه وقت الصلوة فان قلت لما ثبت
ان وقته مضيق عند ابي يوسف وموسع عند محمد زال
الاشكال قلنا لا لان كل واحد منهما لم يجزم بما حكم به فابو يوسف
حكم بالتضيق للاحتياط حتى لو ادرك العام الثاني وحج
فيه كان اداء بالاتفاق ومحمد حكم بالتوسع بناء على ان الاصل
في الحياة البقاء ولهذا لو مات قبل ادراك العام الثاني
كان العام الاول متعينا للاداء عنده فبقي الاشكال
واثر الخلاف يظهر في الاثم فعند ابي يوسف ياثم ان
لم يؤد في العام الاول وعند محمد لا ياثم الا اذا غلب على
ظنه انه ان اخر يفوت لم يحل له التاخير فيصير مضيقا
ويتادى الحج باطلاق النية بان يقول اللهم اني اريد
الحج لان ظاهر حال المسلم الواجب عليه الحج بعد تحمل مشاق
السفر ان لا ينوي النفل فتعين الفرض بدلالة الحال
فينصرف اطلاق النية اليه ولقائل ان يقول يشكل على
هذا مسئلة ضيق الوقت فانه اذا لم يبق من الوقت الا
القدر الذي يسع فيه فرض الوقت ففي هذه الصورة
يشترط نية التعيين ولا يتادى بمطلق النية مع وجود
الدلالة من جهة المؤدي فان المسلم لا يشتغل باداء النفل مع

فوات الفرض لا بنية النفل يعني لو نوى النفل يقع عما نوى
عندنا لان الدلالة لا تقاوم الصريح وقال الشافعي تلغو
نيته ويقع عن الفرض لان السفيه محجور عليه في امر الدنيا صيانة
لماله وهو في امر دينه اولى فيلغو نية النفل ويبقى اصل النية
فيتأدى به فرض الحج واجيب عنه بانه لو حجر عن النفل لوقع
حجه فرضا من غير اختيار وذلك باطل فان قال هذا وارد
عليكم حيث جوزتم رمضان بنية النفل مع انه يلزم منه
اداء الصوم من غير اختيار قلنا في رمضان اذا نوى النفل بطل
الوصف لان الوقت غير قابل له فبقي اصل النية بخلاف الحج
فان وقته قابل للنفل فيثبت صفة النفل فيتحقق الاعراض
عن الفرض ومعه لا يثبت الفرض والكفار مخاطبون بالامر بالايمان
لانه عليه السلام بعث الى الناس كافة لدعوة الايمان كما قال الله
تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا الى قوله فآمنوا بالله
ورسوله وبالمشروع من العقوبات كالحدود والقصاص
عند تقرر اسبابها لانها للزجر وهم اليق بها وبالمعاملات
لان المطلوب بها امر دنيوي وهم اليق بها فقد آثروا الدنيا
على العقبى وبالشرايع كالصوم والصلوة وغيرهما في حكم
المؤاخذة في الآخرة بلا خلاف فيعاقبون على ترك اعتقاد
وجوب العبادات في الدنيا كما يعاقبون على اصل كفرهم لقوله
تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين يعني من المسلمين
المعتقدين فرضية الصلوة وهذا التاويل منقول عن اهل

التفسير

التفسير فثبت ان الخطاب يتناولهم في حق المؤاخذة واما
في وجوب الاداء في احكام الدنيا فكذلك مخاطبون عند البعض
وهم الشافعي والعراقيون من مشايخنا فانهم ذهبوا الى
ان اداء العبادات واجب عليهم لم يريدوا بذلك ان اداها
واجب لهم في حال الكفر ولا قضاءها واجب عليهم بعد
الاسلام بل اراد وا انهم يعاقبون بترك العبادات بشرط
تقديم الايمان زيادة على عقوبة الكفر فان قلت الايمان اصل
العبادات فكيف يثبت تبعا لوجوب الفروع الا ترى ان
السيد اذا قال لعبده تزوج اربعا لا يثبت به الحرية قلنا لم
يريدوا انه يثبت في ضمن الامر بالفروع بل وجوبه ثابت بالدلائل
المستقلة والصحيح انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط
من العبادات كالصلوة والصوم ولا يعاقبون بتركها لقوله
عليه السلام لمعاذ حين بعثه الى اليمن انك لتأتي قوما اهل
كتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله واني رسول الله فانهم
اطاعوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم
وليلة الحديث فهذا تصريح بان وجوب اداء الشرايع يترتب
على الاجابة بالايمان قيد بما يحتمل السقوط لان ما لا يحتمل السقوط
كالايمان فانهم مخاطبون به اتفاقا فمحل الخلاف هو الوجوب
في حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة
بترك اعتقاد الوجوب ومنه اي من الخاص النهي قدم الامر
لانه لطلب الوجود والنهي لطلب العدم والوجود اشرف النهي

جائز سه

النهي

وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل وانه
يقتضي صفة القبح للمنهي عنه ضرورة حكمة الناهي قال الله
تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر والمباحث المذكورة في الامر
وقيوده التعريف والاحترازات وبيان الاختلافات في في قيوده
الحسن من انه شرعي او عقلي آتية في النهي وهو اي المنهي عنه
اما ان يكون قبيحا لعينه وذلك نوعان وضعا وشرعا
منصوبان على التمييز من نوعان لان نوعية الشيء يكون
باعتبار امور او لغيره معطوف على قوله لعينه وذلك نوعان
وصفا اراد به ما يكون لازما للمنهي عنه بحيث لا يقبل الانفكاك
ومجاورا اراد به ما يكون مصاحبا ومفارقا في الجملة كالكفر
مثال لما قبح لعينه وضعا لان واضع اللغة وضع هذا
اللفظ لفعل هو قبيح في ذاته عقلا من غير ورود الشرع به
لان قبح كفران النعم مركوز في العقول السليمة وبيع الحر
مثال لما قبح لعينه شرعا لان العقل يجوز بيع الحر كما عرفت
في قصة يوسف عليه السلام وانما قبح شرعا لان البيع مبادلة
مال بمال والحر ليس بمال فيكون حقيقته قبيحة شرعا لا وضعا
لان العقل لا يحكم بقبحه وصوم يوم النحر مثال لما قبح لغيره
وصفا قائما بالمنهي عنه يعني انه منهي عنه لا بذاته لانه في ذاته
امساك لله بل باعتبار وصف وهو انه يوم عيد وضيافة
وفي الصوم اعراض عنها والخلل الوارد في الصوم من جهة
الوقت بمنزلة الصادر من الوصف لعدم تصور الانفكاك

عند

عنه لان الوقت داخل في تعريف الصوم ووصف الجزء
وصف للكل والبيع وقت النداء مثال لما قبح لغيره بمعنى
مجاور للبيع وهو ترك السعي للجمعة وهو قابل للانفكاك
عنه اذ قد يوجد الاخلال بالسعي بدون البيع بالمكث في
بيته والبيع بدون الاخلال كما اذا باع حالة السعي في
الطريق وكذا وطي الحائض منهي عنه لمعنى مجاور وهو
الاذى لا لذاته لان وطي المنكوحة جائز وانفكاك الاذى
عنها ممكن بزوال الحيض وكذا الصلوة في الارض المغصوبة
منهي عنها لشغل ملك الغير والصلوة بدون الشغل بالغير
ممكنة بان ياذن مالكها فان قلت لا نسلم زوال الاذى
عن الوطي حال الحيض وانفكاك الصلوة عن الشغل حال
الغصب فانه لو اذن المالك او طهرت الحائض لم يكونا
منهيين والكلام في حال النهي قلت ليس الكلام في حال كونهما
منهيين بل المراد منه امكان خلو الوطي والصلوة عن الحرمة
في هذين المحلين بعينهما بخلاف صوم يوم العيد فانه لا ينفك
عن الاعراض عن ضيافة الله تعالى بحال اعلم ان الموجب للقبح
لما كان بمنزلة الوصف في القسم الاول كان اشد اتصالا
به فاوجب فساد المشروع لان الشارع في الصوم في يوم
النحر مباشر للمعصية لانه بنفس الشروع صار صائما فصار لما
انعقد به مشروعا ومحظورا وفي المضي عليه تقرير ما انعقد
مشروعا وهو واجب عند البعض خلافا للشافعي وتقرير

المعصية وهو حرام اتفاقا فرجح جانب الترك فلم يلزم القضاء
وانما صح نذره من جهة ان الصوم عبادة لا من جهة انه معصية
وهو ترك الاجابة ولهذا قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه وقال لله
على صوم يوم النحر لم يصح نذره كما لو قالت لله على صوم يوم حيضتي
بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم حيضها صح نذرها
بخلاف الصلوة في الاوقات المكروهة فانما وجب قضاؤها
لان بعضها من القيام والقراءة كان عبادة وان لم يسم
صلوة ما لم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة والمنهي فيها هو
الصلوة والمضي فيها يكون امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب
وتحصيلا للطاعة وتحصيلا للمعصية وترك المضي يكون
امتناعا عن معصية بطاعة وارتكابا للمعصية وهي ابطال
العمل فرجحت جهة المضي فاذا تركه يلزمه القضاء وفي القسم
الثاني لما كان ممكن الانفكاك اوجب صحة البيع وقت النداء
حتى افاد الملك بلا قبض مع كراهة التنزيه فان قلت ان
ارادوا بالكراهة كراهة التحريم وهي ان يستحق فاعله محذورا
دون العقوبة كحرمان الشفاعة يكون الثاني مثل الاول
وقد فرض دونه وهذا خلف وان ارادوا بها كراهة التنزيه
لزم ان لا يكفر مستحل وطي الحائض والمنصوص خلافه قلنا
نختار انها كراهة تنزيه وانما يكفر مستحله لان حرمته ثبت
بالاجماع كذا في الشرح الاكملي وجامع الاسرار وفيه تامل لان
وطي الحائض اذا كان مكروها كيف يثبت حرمته والنهي المطلق

عن

عن الافعال الحسية وهي ما لها وجود حسا من غير توقف
على الشرع كالقتل والزنا وشرب الخمر فانها كانت معلومة
قبل ورود الشرع يقع على القسم الاول وهو القبيح لعينه الا اذا
قام الدليل بخلافه فانه يقتضي القبح لغيره كالنهي عن الوطي
حالة الحيض وعن اتخاذ الدواب كراسي وعن المشي في نعل واحد
فان الدليل دل على ان النهي لمعنى الاذى والمشقة لا لعين والشفقة سم
هذه الاشياء وعن الامور الشرعية اي عن الافعال التي تتوقف
معرفتها على الشرع كالصوم والصلوة والبيع والاجارة
فان قلت لا يتوقف معرفة البيع والاجارة على الشرع لتحققهما
بين الملل قبله قلنا كان الموجود بينهم مبادلة المال بالمال او
بالمنفعة والشرع زاد على ذلك اهلية العاقدين ومحلية
المعقود عليه وغير ذلك وفي تمليك المنافع بعوض زاد الاهلية
والمحلية وكون المستاجر معلوما والاجرة والمدة معلومتين
ومعرفتهما بهذه الشرائط موقوفة على الشرع كذا قال الشراح
ولقائل ان يقول ما عددتم من الحسيات انما كانوا يعرفونها
من حيث انها افعال واما معرفتها من حيث كونها على صفة
معلومة وهي ان القتل انما يوجب القصاص اذا كان المقتول
محقون الدم على التابيد وقد قتل بالة كذا عمدا ولا يكون
القاتل اباه وكذا الزنا من حيث كونه وطيا في القبل في غير
الملك وشبهته وكون الشبهة اما في الفعل او في المحل موجب للرجم
او الجلد فلا يحصل الا بالشرع فلا فرق بين القسمين فالصواب

ان يفسر الافعال الحسية بما لم يتصرف الشارع فيه بتجويزه في غير
محل العوارض فيندفع الاشكال على الذي اتصل به وصفا
اي يقع على القسم الذي قبح لمعنى في وصفه يعني يبقى المنهي عنه بعد
النهي مشروعا باصله دون وصفه الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا
لعينه فلا يكون مشروعا كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح
وصلاة المحدث فانها افعال شرعية قبحت لعينها ومما ذكرنا
يعرف ان اطلاق المصنف عن قيد المطلق وعن الاستثناء بين
ايجاز مخل فان قلت النهي عن الصلوة في الارض المغصوبة نهي
عن الافعال الشرعية وليس مما اتصل به وصفا بل من قبيل
ما اجتمع به مجاورا قلنا المراد به ما يكون قبيحا لغيره بدون
اعتبار الجهة الزائدة كما ان القبيح لعينه يفيد التحريم بقسميه
من غير نظر الى كون احدهما وضعا والآخر شرعا خص ما اتصل
به وصفا بالذكر لكونه اكثر واشهر لان القبح يثبت اقتضاء
للمنهي عنه فلا يتحقق اي لا يمكن ان يثبت القبح على وجه
يبطل به اي بذلك الوجه المقتضي وهو النهي بيانه ان الله
تعالى نهى عباده ابتلاء فلا بد ان يكون المنهي عنه متصور الوجود
حتى يكون العبد مبتلا بين ان يفعله فيعاقب او يتركه
فيثاب ولو كان قبيحا لعينه في الشرعيات يكون باطلا فلا يمكن
وجوده شرعا والنهي عن المستحيل عبث كمن قال للانسان
لا تطر فيبطل النهي المقتضي وفي ابطال القبح المقتضي فيعود
على موضوعه بالنقض فاذا حمل القبح على القبح للغير يكون المنهي عنه

ممكنا والمقتضي وهو القبح محفوظا والمقتضي وهو النهي ايضا
محفوظا تحقيقه ان النسخ عبارة عن رفع حكم شرعي بدليل
شرعي متأخر والنهي تصرف في المخاطب بالمنع لانه موضوع
لطلب الكف عن الفعل فيكون الامتناع في المنسوخ بناء على
عدم ذلك الشئ فلا يثاب عليه والعدم في المنهي عنه
بناء على الامتناع الاختياري والاول ينافي الوجود
والثاني لا ينافيه ولقائل ان يقول انه بعد كونه مصادرة
على المطلوب يرد عليه ان النهي قد يكون طريقا للنسخ
في بعض الاحكام الشرعية فان تم هذا الدليل تبطل تلك
القاعدة وان لم يتم سقط قولكم لا بد ان يكون المنهي عنه
متصور الوجود ويمتنع قولهم والا يكون مستحيلا
بانا لا نسلم الاستحالة عقلا وعدم المشروعية لا ينافي
الامكان الذاتي ومبنى التكليف ليس الا على الامكان
الذاتي الا ترى ان الله تعالى كلف ابا جهل بالايمان
مع علمه بانتفاء وقوعه لكونه ممكنا بالذات والاقرب
ان يقال الشئ اذا كان مشروعا ثم نهى عنه دل على ان عينه
ليس بقبيح اذ لو كان قبيحا لعينه لما صار مشروعا في الجملة
ولهذا هذا تفريع المسائل على ما مهد من الاصل اي لكون
ان النهي عن الافعال الشرعية واقع على ما قبح لغيره كان الربوا
وهو معاوضة مال بمال وفي احد الجانبين فضل خال عن العوض
مستحق بعقد بعض المعاوضة وسائر البيوع الفاسدة

كالبيع بشرط فاسد وهو شرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع
لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق
وكالبيع بالخمر وغيرهما وصوم يوم النحر وسائر الايام المنهية
مشروعا باصله اما في الربوا والبيوع الفاسدة فان الركن
وهو الايجاب والقبول وجد من الاهل في المحل فيكون مشروعا
موجبا للملك اذا اتصل به القبض وانما شرط القبض لكون سببه
فاسدا والحرمة لا تنافي ملك اليمين كجلد الميتة واما في صوم
يوم النحر فان الصوم مشروع فيه من حيث انه يوم ولهذا لو
نذر ان يصوم يوم النحر صح ولكن يفطر ويقضيه وفي الهداية
لو صامه يكون مؤديا لانه كذلك التزمه غير مشروع بوصفه
وهو الدرهم الزائد في الربوا لان المبادلة لم توجد فيه ولكن
الزائد فرع على المزيد فيكون كالوصف والشرط الفاسد
في البيوع الفاسدة كالوصف لانه امر زائد والخمر مال غير متقوم
فجعلها ثمنا يفسده لكون الثمن غير مقصود ولهذا لو هلك
لا ينفسخ العقد والمقصود من البيع المبيع ولهذا لو هلك
ينفسخ العقد فجعل الثمن تابعا وجاريا مجرى الوصف لتعلق
النهي بالوصف لا بالاصل ولا يلزم من قبح الوصف قبح
الاصل كالآلي اذا صفرت والنهي عن بيع الحر والمضامين جمع
مضمون وهو ما في ظهور الاباء والملاقيح جمع ملقوحة
وهي ما في ارحام الامهات ونكاح المحارم مجاز عن النفي هذا جواب
عما يرد نقضا على اصلنا وهو ان هذه التصرفات مشروعية والنهي
عنها

عنها كان ينبغي ان يقتضي مشروعيته وليس كذلك لان هذه
العقود لا تنعقد اصلا ولا تفيد الملك فاجاب بان
النهي عن هذه العقود مجاز عن النفي لان محل البيع والنكاح
معدوم وكان النهي عن هذه التصرفات نسخا لعدم محله
اي محل النهي ولقائل ان يقول ان اراد بالنسخ الاعدام
فقد عرف ذلك من جعله مجازا عن النفي فلا حاجة الى
التطويل وان اراد به النسخ المصطلح وهو بيان انتهاء
الحكم الشرعي فذلك موقوف على مشروعية هذه الامور قبل
النهي وذا غير معلوم فان قلت انها مباحة بالاباحة الاصلية
قلنا لا يتم بهذا المقصود لان رفع الاباحة الاصلية لا يكون
نسخا فان قلت ثبت مشروعيتها بتقرير النبي عليه السلام
في الابتداء حيث لم ينه عنها في اول زمان نبوته قلنا انما
يتم لو ثبت علمه بوقوعه في زمان نبوته فان قلت قوله
والنهي عن بيع الحر تكرار لانه ذكره فيما تقدم ان بيع الحر
قبيح لعينه فلا يكون مشروعا اصلا قلنا ذكره هناك باعتبار
اقسام القبيح وهنا باعتبار ما يرد به على القاعدة سؤال
وقال الشافعي رحمه الله في البابين اي الحسية والشرعية
ينصرف النهي المطلق الى القسم الاول اي الى ما قبح لعينه
ولا يكون مشروعا الا اذا دل الدليل على خلافه كالنهي عن
القربان حال الحيض فيكون قبيحا لغيره قوله لكمال القبح حال
اي قائلا بان النهي يقتضي القبح مطلقا والمطلق ينصرف

وذلك
مع قدرته على انكاره
يتوقف على النقل صح

الى الكمال او مفعول مطلق كما قلنا في الحكم في الامر اي قلنا ان الامر
المطلق يقتضي ان يكون المامور به حسنا لعينه وثمرة الخلاف
تظهر في ترتب الاحكام عليه مثلا الشارع وضع بعض افعال ترتّب سه
المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك
وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فمن جعل النهي قبيحا لعينه
حكم بارتفاع الوضع الشرعي للتنافي بين الوضع الشرعي والقبح
الذاتي فلا يكون صوم يوم العيد سببا للثواب والبيع
الفاسد سببا للملك ومن جعله قبيحا لغيره يترتب عليه رتّب سه
حكمه لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة لصحة تكذيب من قال
نهى الشارع لا يقتضي القبح وهي من امارات الحقيقة كالامر
اي كما قلنا ان الامر في اقتضاء الحسن حقيقة ولان المنهي عنه
معصية وفعله حرام فلا يكون مشروعا لان كونه مشروعا
يقتضي ان لا يكون حراما لما بينهما من التضاد فلا يجتمع كونه
منهيا عنه مع كونه مشروعا قلنا لا تنافي بين القبح والمشروعية
لتغاير الجهتين اصلا ووصفا فانه مشروع باصله وممنوع
بوصفه ولهذا اي لكون المنهي عنه قبيحا لعينه قال
الشافعي لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لانها نعمة من حيث
ان الاجنبية التحقت بالامهات حتى حلت الخلوة والمسافرة
بها والزنا حرام محض فلا يكون سببا للنعمة اذ لا بد
من المناسبة بين الحكم والسبب جوابه ان الزنا لا يوجب
الحرمة قصدا بل يوجبها الولد لانه جزء من الواطي والموطوءة

لكونه

لكونه مخلوقا من مائهما فيحرم الولد عليهما لان الاستمتاع
بالجزء حرام قال عليه السلام ناكح اليد ملعون ثم تعدت
الحرمة منه الى فروعه من الابناء والبنات واصوله من الاباء
والامهات فكان كل منهما بعضا من الآخر بواسطة الولد فاقيم
ما هو سبب الولد وهو الوطي ودواعيه مقام الولد كما اقيم السفر
مقام المشقة ثم لم يعتبر في السبب كونه حلالا او حراما لانه خلف
عن الولد وهو عين غير متصف بالحل والحرمة وقد يوجد ولد
الزنا اصلح من ولد الرشدة فان قلت كان ينبغي ان تحرم زوجته
بعد وجود الوطي مرة لشبهة البعضية قلت سقطت حرمتها
لضرورة النسل ولا يفيد الغصب الملك يعني اذا غصب احد
شيئا وهلك وقضي بالضمان يملكه الغاصب عندنا وعنده لا
وثمرة الخلاف تظهر في تملك الاكساب ووجوب الكفن ونفوذ
البيع له لان الملك نعمة يتصل بها الانسان الى مقاصد الدين
والدنيا والغصب حرام فلا يكون سببا لها جوابه ان الملك
لم يثبت بالغصب قصدا بل يثبت شرطا لحكم شرعي
وهو الضمان لان الضمان شرع جبرا لما فات والفائت
ملك المالك في العين اذ لو لم يفت لاجتمع البدل والمبدل منه
في ملك شخص واحد وهو لا يجوز فانعدام الملك ثبت
شرطا لهذا الضمان فيكون حسنا لحسنه ولما خرج المغصوب
عن ملك المالك دخل في ملك الغاصب ضرورة لانه لا سائبة
في الاسلام وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا وهذا

الخلاف بناء على ان الضمان بمقابلة العين عندنا وبمقابلة
اليد عنده فحينئذ لا حاجة الى زوال ملك العين اذ ليس فيه اجتماع
البدل والمبدل عنه ولا يكون سفر المعصية كسفر الآبق و
قاطع الطريق والباغي سببا للرخصة وهي قصر الصلوة
لانها نعمة جوابه ان سفر المعصية ليس بقبيح في نفسه لعينه صح
بل العصيان في قطع الطريق وذلك مجاور له فيكون كالبيع
وقت النداء فيصلح سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال المسلم
بالاستيلاء اي بالاحراز الى دار الحرب لان استيلاءهم
معصية فلا يكون سببا للنعمة جوابه ان استيلاءهم انما يكون
معصية لو وقع على محل معصوم ولما احرزوا اموالنا
الى دارهم لم تبق محرزة لانه اما باليد او بالدار وقد عدما فيكون
استيلاؤهم على مال مباح فيملكونه فان قلت هذه المسائل لا تصلح
للتفريع لان النهي عن الافعال الحسية ولا خلاف فيها قلنا فيه صح
المراد بيان ان النهي يقتضي انتفاء المشروعية سواء كان
المنهي عنه شرعيا او حسيا فان قلت ابتداء الاستيلاء ورد
على محل معصوم فلا يفيد زوال العصمة بعده كمن اخذ
صيد الحرم واخرجه لا يملكه وان هلك في يده يضمنه
قلنا الفعل الممتد له حكم الابتداء في حالة البقاء كانه يحدث
ساعة فساعة كما في لبس الثوب في حق الحنث والاستيلاء
فعل ممتد فصار بعد الادخال في دار الحرب كانه استولى على مال
غير معصوم ابتداء وكذا في الصيد بعد الاخراج يملكه حتى يجوز

بيعه

العام
من اقسام وجوه النظم الاربعة

بيعه واكله لكن يجب عليه ارساله فان لم يرسل يجب عليه الجزاء
تعظيما للحرم واما العام وهو في اللغة بمعنى الشامل وفي
الاصطلاح ما ذكره المصنف اخره عن الخاص لانه كالجزء من
العام اذ المفرد مقدم على الجمع فما يتناول اي لفظ يشمل بالوضع
لم يذكر الوضع هنا اكتفاء بذكره في الخاص وهذا كالجنس افرادا
خرج به خاص العين كزيد لانه لا يتناول الافراد بل واحدا
الا فردا واحدا صح
واسماء الاعداد ايضا كعشرة فانها لا تتناول افرادا بل اجزاء
لان افراد الشيء ما يصدق الشيء على كل واحد منها واحاد
العشرة لا يصدق على واحد منها انه عشرة فقوله ما يتناول
افرادا جنس شامل للمشترك متفقة الحدود خرج به المشترك
لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل الشمول احترز
به عن النكرة في سياق النفي فانها تتناول افرادا متفقة الحدود
لكن على طريق البدل لا الشمول فاطلاق العام عليها مجاز مثال
العام مسلمون لافراد مشتركة في معنى المسلم وزيدون
لافراد مشتركة في التسمية بزيد وانه اي العام قبل الخصوص
يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا اي بحيث يقطع الشبهة
عندنا كالخاص وقال الشافعي موجبه ليس بقطعي لانه يحتمل
ان يختص كما قال الله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس
قد جمعوا لكم المراد بالناس الاول نعيم بن مسعود وبالناس
الثاني اهل مكة ومع الاحتمال لا يثبت القطع ولنا ان
اللفظ اذا وضع لمعنى كان لازما له حتى يقوم الدليل على خلافه

ولو جاز ارادة البعض من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة
وهذا يؤدي الى التلبيس على السامع والتكليف بما ليس في
الوسع كذا قيل ولقائل ان يقول لا نسلم لزوم التلبيس لان اثر
الاحتمال في رفع القطع عن عمومه لا في العمل بالعموم فان العمل
بالعموم الظاهر واجب مع ذلك الاحتمال عند الخصم ويمكن ان
يجاب عنه بان ارادة الخصوص لما سقط في حق العمل بالاتفاق
سقط في حق العلم بالطريق الاولى لان العلم عمل القلب والقلب
اصل وعمل الجوارح تبع له فمتى سقط في حق التبع ففي حق الاصل
اولى فان قلت خبر الواحد محتمل واحتماله ساقط في حق العمل
دون العلم قلنا ذلك احتمال ناشئ من الدليل وهو القطع
بكونه غير متواتر حتى لو فرض تواتره لزال الاحتمال وفائدة الخلاف لكونه صح
تظهر في وجوب اعتقاد العموم وجواز تخصيصه بالقياس وخبر
الواحد ابتداء فعندنا يجب ولا يجوز تخصيصه وعنده
لا يجب ويجوز تخصيصه حتى يجوز نسخ الخاص به اي بالعام
هذا تفريع لكون العام موجبا لمدلوله قطعا كحديث العرنيين
عرنة واد بحذاء عرفات تصغيرها عرينة وهي قبيلة تنسب اليها
العرنيون سقطت ياء التصغير عند النسبة كما يقال في حنيفة
حنفي وهو ما روي انس بن مالك ان قوما من عرينة اتوا المدينة
فلم توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يخرجوا الى ابل الصدقة
ويشربوا من البانها وابوالها ففعلوا فصحوا ثم ارتدوا وقتلوا

الرعاة

الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم
في اثرهم قوما فاخذوا فامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم
وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا فهذا حديث خاص ورد في ابوال
الابل نسخ بقوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا عن البول لان
البول عام متناول ابوال الابل وغيرها لان اللام فيه للجنس في
ضمن المشخصات فيحمل على جميعها اذ لا عهد ولو لم يكن العام
مثل الخاص لما صح نسخ الاول بالثاني وحديث العرنيين متقدم لان
المثلة التي تضمنها منسوخة بالاتفاق لانها كانت في ابتداء
الاسلام فان قلت الخاص يحتمل المجاز وهذا الاحتمال ثابت في
العام مع احتمال آخر وهو احتمال ارادة التخصيص فكان ينبغي
ان يرجح الخاص قلنا الاحتمال الغير الناشئ عن دليل لا يعتبر
واحتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمالات
مجازات كثيرة لا قرينة لها واذا اوصى بالخاتم لانسان ثم بالفص
منه لآخر يعني ثم اوصى بفص خاتمه لشخص آخر ان الحلقة للاول
والفص بينهما نصفان لان العام مثل الخاص في ايجاب الحكم
فتثبت المساواة بينهما في الوصية بالفص فيكون الفص بينهما
هكذا ذكر شمس الائمة في زياداته وفخر الاسلام في البزدوي المسئلة
من غير ذكر خلاف قال المصنف في شرحه ما ذكر في المنظومة والهداية
وزيادات قاضيخان من الخلاف بينهما فيها فرواية شاذة وهو
ان الفص عند ابي يوسف للثاني سواء اوصاه بكلام موصول
او مفصول لان الوصية لا تلزم شيئا في حيوته بل بعد مماته

سمل العين فقؤها بحديدة محماة

لانسان صح

فكان بيان الموصول والمفصول سواء كما في الوصية بالرقبة
لانسان وبالخدمة لآخر وعند محمد اسم الخاتم عام يتناول الحلقة
والفص فكان ايجاب الفص للثاني تخصيصا له وتخصيص العام
انما يصح موصولاً فاذا كان مفصولاً يكون معارضا
لا تخصيصا فيكون الفص بينهما بخلاف ما ذكر من المسئلة لان الوصية
بالرقبة لا تتناول الخدمة ولهذا صح استثناء الفص من
الخاتم ولم يصح استثناء الخدمة من الرقبة اعلم ان الخاتم
ليس بعام حقيقة بل الفص جزؤه ولا يصير اللفظ باعتبار
الاجزاء عاما لكنه شبيه بالعام من حيث ان الفص يدخل في اسم
الخاتم ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله
عليه المراد به الذكر حال الذبح لاجماع السلف على ذلك في الذكر
باللسان بقرينة كلمة على والذكر بالقلب يستعمل غير مقرون بها
كذا في المحيط هذا تفريع آخر على كون العام قطعيا معطوف
على قوله يجوز صورة المسئلة من ترك التسمية عامدا حال الذبح
لا يحل اكله عندنا وعند الشافعي يحل هو يقول هذا مخصوص من قوله
تعالى مما لم يذكر اسم الله عليه بخبر الواحد وهو ما روي انه عليه
السلام قال المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمى او لم يسم
وبالقياس على الناسي فان من نسي اسم الله حال الذبح يجوز
اكله اجماعا فيحل في العامد قلنا لا يحل اكله لانه منهي عنه والنهي
يقتضي التحريم وكلمة ما عامة قطعية في مفهومها فلا يجوز
تخصيصها بخبر الواحد والقياس الظنيين فان قلت التخصيص

انما

انما يجوز اذا بقي تحت العام ما يمكن العمل به وههنا لم يبق تحت
النص الا حالة العمد فلو الحق بالنسيان لم يبق النص معمولا به قلت
يجوز ان يراد ما ذبح لغير الله كذبايح المشركين للاوثان بدليل
ان المشركين جادلوا المسلمين فقالوا انتم تأكلون مما قتلتم و
لا تأكلون مما قتله الله فانزل الله الآية واجاب بجواب اعم
وبنى الحرمة على وصف يشمل الكل وهو ترك الذكر مع ان الحاق
العامد بالناسي غير مستقيم لان الناسي عاجز مستحق للنظر
والعامد جانٍ مستحق للتغليظ ومن دخله كان آمنا
يعني لا يجوز تخصيص هذه الآية بالقياس وخبر الواحد صورة
المسئلة من كان مباح الدم بردة او زنا وغيرهما فالتجا
الى الحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى ولكن لا يطعم ولا يسقى
ولا يبايع ولا يشترى حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارج الحرم
وعند الشافعي يقتل فيه لان الجاني قد خص من الآية
بقوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم وبالقياس
على الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف يستوفى في الحرم
فلما لم يبطل ادون الحقين فاعلاهما اولى لانهما ليسا
بمخصوصين فان الناسي غير مخصوص من الآية الاولى لان
الناسي ذاكر فان الشرع اقام كونه مسلما مقام الذكر للعجز كما
اقام الآكل ناسيا مقام الصوم والقاتل غير مخصوص ايضا من الآية
الثانية بما ذكره من الحديث لانه خبر واحد فلا يصلح ان يكون
مخصصا ولئن سلم انه مشهور فمعناه لا يسقط العقوبة

والميتة صح

اي لان قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وقوله تعالى ومن دخله كان آمنا صح

في الآخرة واما الاطراف فسالكة مسلك الاموال والآية تتناول
الانفس دون الاطراف لانها في حكم المال والضمير في كان يرجع
الى نفس الداخل دون ماله وطرفه ولقائل ان يقول مع جواز
ان لا يطعم ولا يسقى ويموت جوعا وعطشا كيف يثبت
عموم الامان فان قلت الاستدلال بالآية مشكل لان ضمير
دخله راجع الى البيت لانه هو المذكور لا الحرم الا اذا وقع
النزاع في الجاني اذا دخل البيت فيصح التمسك بها ويثبت
الحكم في الحرم لعدم القائل بالفصل فاما اذا سلم الخصم ان دخول
البيت يفيد الامن دون الحرم كما ذهب اليه بعض اصحاب
الشافعي فالالزام بالآية بالحجة متعذر قلنا صفة الامن
تعم البيت والحرم قال الله تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما
آمنا ولما اخذ الحرم حكم البيت في الامن صار بمنزلة شيء واحد
فجاز عود الضمير الى البيت متناولا للحرم ولهذا قال فيه آيات
بينات ولم يقل في حرمه مع ان مقام ابراهيم عليه السلام
خارج البيت وما قيل المراد من مقامه ما قام فيه وتعبد
من البيت فاسد لانه تعالى فسر الآيات بالمقام اذ هو عطف بيان
للآيات وليس في كون البيت متعبدا له آيات بل هي ظهور
قدمه في الصخرة الصماء وغوصه فيها الى الكعب فان لحقه خصوص
لما فرغ من بحث العام قبل تخصيصه شرع في بحثه بعد لحوق
التخصيص به وهو قصر العام على بعض ما يتناوله عند الشافعية
واما عند الحنفية فهو القصر عليه بدليل مستقل لفظي مقارن احترز

بقوله مستقل عن الصفة والاستثناء والشرط والغاية
وبقوله لفظي عن العقلي كقوله تعالى خالق كل شيء فالله مخصوص
منه كذا في بعض الشروح ولقائل ان يقول المراد من الشيء
في قوله تعالى خالق كل شيء المخلوق بقرينة اضافة الخالق اليه
فلا يتناوله فكيف يكون مخصوصا بالعقل وتخصيص الصبي
والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل وعن الحسي نحو
قوله تعالى واوتيت من كل شيء وبقوله مقارن عن الناسخ و
لقائل ان يقول هذا التعريف لم يتناول التخصيص في المرة
الثانية لانه ليس بمقارن فالاولى ان يجعل المقارنة شرطا
له اول مرة لا داخلا في ماهيته كذا قاله شارح ويمكن ان يجاب
عنه بان المراد من المقارنة ان لا يعرف تأخر دليل مخصص
لان يصدر معا من النبي صلى الله عليه وسلم فحينئذ يمكن ان
لا يعرف تأخر دليل آخر في المرة الثانية كما لم يعرف في المرة
الاولى والعام اذا قصر على بعض افراده بغير مستقل يكون
حجة بلا شبهة اتفاقا اذا كان المخرج معلوما معلوما او مجهولا
كالربوا اخص من قوله تعالى واحل الله البيع بقوله وحرم الربوا
لان الربوا لغة هو الفضل ومجرد الفضل ليس بحرام فقبل
ورود البيان يكون نظير المخصوص المجهول وبعد بيان النبي
صلى الله عليه وسلم الربوا بالاشياء الستة وصحة تعليلها
يكون نظير المخصوص المعلوم واذا قصر بمستقل هل يبقى حجة قطعية
بعد التخصيص ام لا فالصحيح من مذهبنا انه لا يبقى قطعيا

حتى يجوز تخصيصه بخبر الواحد كما خص الشيوخ والعجايز
من قوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم بقوله عليه
السلام لا تقتلوا الشيوخ والعجايز بعد تخصيصه بآية الاستيمان
وهي وإن أحد من المشركين استجارك فأجره لكنه لا يسقط الاحتجاج
به أي بالعام بعد ما خص كما روي أن فاطمة رضي الله عنها احتجت
على أبي بكر رضي الله عنه في ميراثها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في
أولادكم مع أن الكافر والقاتل خصا منه فلم ينكر أحد من
الصحابة رضي الله عنهم احتجاجها وعدل أبو بكر في حرمانها
إلى الاحتجاج بقوله عليه السلام نحن معاشر الأنبياء لا نورث
ما تركناه صدقة وكآية السرقة فإنها يحتج بها مع أن سرقة
ما دون النصاب والسرقة من غير الحرز مخصوص بالإجماع
عملا بشبه الاستثناء والنسخ يعني دليل الخصوص يشبه
الاستثناء من جهة الحكم لأن كلا منهما لبيان أن المخصوص
والمستثنى لم يدخل تحت الحكم ويشبه الناسخ من جهة
الصيغة لأن كلا منهما مستقل بنفسه فإن كان المخصوص مجهولا
فجهالته توجب الجهالة في الباقي كالمستثنى المجهول فلا يبقى حجة قطعية
كالمجمل قبل البيان وباعتبار الصيغة يبقى كما كان لأن المجهول
لا يصلح ناسخا للمعلوم وجهالته لا تتعدى إلى النص لاستقلاله
فعملنا بالشبهين وقلنا يبقى حجة ولا يكون قطعيا
وإن كان معلوما فباعتبار الصيغة يحتمل التعليل لأنه نص مستقل
وعلى تقدير التعليل يصير قدر ما يتناوله العلة مخصوصا مما تناوله

حجة ح

العام

جهالته ح

العام وذلك القدر مجهول فأوجب جهالة الباقي وباعتبار
الحكم لا يصلح التعليل لأنه شبيه بالاستثناء وهو لا يقبل
التعليل لأنه عدم بالعدم الأصلي إذ به تبين أن المستثنى لم يدخل
تحت حكم العام لا أنه دخل ثم خرج والعدم لا يقبل التعليل
لأن التعليل لتعدية الحكم الثابت في الأصل إلى الفرع فما
ليس بثابت كيف يتعدى فوقع الشك فيه أيضا فباعتبار
الصيغة واحتمال التعليل لا يبقى العام حجة وباعتبار حكمه
يبقى موجبا قطعا فقلنا يبقى حجة ولا يكون قطعيا فإن
قيل ينبغي أن يكون العام موجبا قطعا فيما بقي تحته إذا كان
المخصوص معلوما كما قلتم في التخصيص بالعقل قلت بينهما
فرق لأن موجب العقل لا يختلف فيكون معلوما بخلاف
موجب التعليل لاحتمال أن يكون العلة غير الوصف الذي
جعل علة فإن قلت دليل الخصوص لما شابه الناسخ والاستثناء
على القول الأول الذي اعتبر فيه الشبهان جميعا وهو مختار فخر
الإسلام وهما لا يقبلان التعليل فدليل الخصوص كيف يقبله
قلنا المانع من التعليل في الاستثناء عدم استقلاله
وفي الناسخ عدم خلوصه من معنى المعارضة إذ لو علل
صار القياس معارضا للنص وفي دليل الخصوص لم يوجد المانع
فاحتمل التعليل فصار كما أي صار دليل الخصوص على القول الأول
الذي اعتبر فيه الشبهان جميعا نظير هذه المسألة وهي إذا
باع عبدين بألف على أنه بالخيار في أحدهما بعينه وسمى ثمنه

وهو المختار ح

اى فصّل ثمنه صحّ البيع ويلزم العقد فى الذي لاخيار له
فيه لعدم جهالة المبيع والثمن فان قلت كان ينبغي ان
يفسد هذا البيع لانّه جعل قبول العقد فيما فيه خيار شرطا
فاسدًا فيما لاخيار فيه كما جعل ابو حنيفة رحمه الله فى بيع
الحرّ والعبد عند تفصيل الثمن قبول العقد فى الحرّ شرطا
فاسدًا لقبوله فى العبد قلنا الحرّ لم يكن محلًّا للبيع واشتراط
قبوله لم يكن من مقتضيات العقد فكان شرطا فاسدًا وفى
مسئلتنا العبد الذي فيه الخيار داخل تحت العقد فكان
اشتراط القبول فيه اشتراطا فى المبيع فلا يمنع صحّة
العقد فان قلت لِمَ لم يجعل ابو حنيفة رحمه الله كلّ الثمن
مقابلا بالقنّ كما جعل فيمن جمع بين من يصحّ نكاحها
وبين من لا يصحّ كلّ المسمّى مهرًا لمن يصحّ قلت لانّ العوض
فى البيع ينقسم الى اجزاء المعوّض فلو قلنا بوجوب كل
الثمن بمقابلة القنّ لتضرّر المشتري حيث لم يرض بالتزام
هذا القدر من الثمن ~~بمقابلة القنّ لتضرّر المشتري حيث لم يرض~~
بالتزامه الّا بمقابلة مجموع المعوّض بخلاف النكاح فانّه
لا يوزّع فيه لعدم تجزّيه المحلّ وانّما يقابل لهما باعتبار المزاحمة
فاذا لم يصحّ نكاح احديهما لم يوجد المزاحمة فلا ينقسم
وجه كون المسئلة نظير دليل الخصوص هو انّ العبد الذي
فيه الخيار داخل فى الانعقاد لا الحكم فمن حيث انّه داخل
يكون ردّ البيع بشرط الخيار تبديلا فيكون كالنسخ ومن

حيث

الايجاب و ع

كالمخصص سه

حيث انّه غير داخل فى الحكم يكون ردّه بيانًا انّه لم يدخل فيكون
كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون كالمخصوص الذي له شبه
بالناسخ وله شبه بالاستثناء فرعاية شبه النسخ يقتضي
صحّة البيع فى الصور الاربع لانّ كلام العبدين بالنظر
الى الايجاب مبيع بيعًا واحدًا فلا يكون بيعا بالحصّة ابتداءً
بل بقاءً ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محلّ الخيار غير
داخل فى الحكم يقتضي فساد البيع فى الصور كلّها لوجود
الشرط الفاسد وهو جعل ما ليس بمبيع شرط القبول المبيع
فلرعاية الشبهين قلنا ان عُلم محلّ الخيار وثمنه صحّ البيع
لشبه الناسخ وان جُهل احدهما لا يصحّ لشبه الاستثناء قيد
بقوله بعينه وسمّى ثمنه لانّه ان عدم القيدان او وُجد
تفصيل الثمن ولم يوجد تعيين من فيه الخيار او بالعكس لا يصحّ
لجهالة المبيع او الثمن ففى هذه الصور الثلاث عملنا بشبه الاستثناء
ففى الصورة الاولى يصير المبيع والثمن مجهولين لانّه باشتراط
الخيار كانّه استثنى احد العبدين من العقد باعتبار حكمه
بحصّته من الثمن فيصير كانّه قال بعت هذين العبدين بالف
الّا احدهما بحصّته من الالف وذلك باطل فكذا هذا وفى الصورة
الثانية يصير المبيع مجهولا فيصير كانّه قال بعت هذين
العبدين بالف الّا احدهما بخمسمائة ~~لانّه لو اعتبر شبه الناسخ~~
~~من الالف ولمّا اعتبر شبه الاستثناء فيها دون شبه الناسخ~~
وفى الثالثة يصير الثمن مجهولا وجهالة الثمن ابتداء تمنع صحّة

كونه ع

العقد فيصير كانه قال بعتهما بالف الاهذا بحصته من الالف
بخمسمائة من الالف وانما اعتبر شبه الاستثناء فيها دون
شبه الناسخ فيهما افسد شرط الخيار لانه يكون كالناسخ
المجهول والناسخ المجهول يسقط بنفسه ويبطل واذا بطل شرط
الخيار لزم العقد في العبدين وهو خلاف ما قصد فان قلت
جهالة الثمن طارية بعد صحة التسمية وكان ينبغي ان يجوز
البيع كما في بيع القن مع المدبر قلت محل الخيار لا يدخل تحت
الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل
في العقد والحكم جميعا لانه قابل له بقضاء القاضي ثم يخرج
فيحدث جهالة الثمن وقيل انه اي العام المخصوص يسقط
الاحتجاج به اي لا يكون موجبا للحكم اصلا بل يجب التوقف
الى البيان سواء كان المخصوص معلوما كقول الشارع اقتلوا
المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما لو قال اقتلوا
المشركين ولا تقتلوا بعضهم هذا هو القول الثاني وهو
مذهب الكرخي وابن ابان كالاستثناء المجهول يعني تمسكوا
بان دليل الخصوص يشبه الاستثناء لان كل واحد منهما اي
من الاستثناء ودليل الخصوص لبيان انه لم يدخل تحت الحكم
قالوا اذا كان دليل الخصوص مجهولا فجهالته توجب جهالة الباقي
وان كان معلوما يكون معلولا لاستقلاله وكون الاصل في
النصوص التعليل فلا يدري كم فرد من افراد العام خرج بالتعليل
فيبقى الباقي مجهولا ايضا فصار اي دليل الخصوص على هذا القول

كالبيع

كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد فانه باطل لان الحر لم يدخل
تحت الايجاب لكونه غير مال فصار العقد واردا على العبد ابتداء
بالحصة بان تقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض
عبدا وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع قيد بقوله بثمن واحد لانه
لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة صح
في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة رحمه الله وقيل انه اي العام
بعد الخصوص يبقى كما كان قبل الخصوص من كونه قطعيا او ظنيا
على اختلاف المذهبين اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما
اي من دليل الخصوص والناسخ مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء
فانه غير مستقل بمنزلة وصف غير قابل للتعليل ثم الدليل
ان كان مجهولا يسقط بنفسه لان المجهول لا يصلح ان يكون
معارضا للمعلوم فيبقى العام على ما كان قبل الخصوص وان
كان معلوما لم يكن محتملا للتعليل كما ان الناسخ ليس
بمحتمل له فصار كما اذا باع عبدين بثمن واحد وهلك احدهما
قبل التسليم الى المشتري يبطل البيع في الهالك لتعذر التسليم
وصح في الحي بحصته لان الجهالة بامر عارض فكان كالنسخ
لان هلاك احد العبدين بعد تمام العقد ناسخ للبيع فيه
لانه يرفعه بعد ثبوته كما ان الناسخ يرفع المنسوخ بعد
ثبوته والقول الرابع وهو مذهب عامة الاصوليين ولم يذكره
المصنف هو ان دليل الخصوص ان كان مجهولا فكما قاله الكرخي
وان كان معلوما فكالاستثناء والاستثناء لا يقبل التعليل

لانه لو اعتبر شبه الناسخ صح

اي في الصور الثلاث

المخصص صح

المخصص صح

الجملة صح

معلوما صح

النصوص صح

فكذا دليل الخصوص فيبقى العام على ما كان عليه من القطع والجواب
عن كلا الفريقين ان فيما ذكرتم اعمالا لاحد الشبهين واهمالا
للآخر وليس احد الشبهين اولى من الآخر فالعمل بكليهما اولى
وعن الرابع بان الاستثناء انما لم يقبل التعليل لكونه غير
مستقل بخلاف المخصص والعموم اما ان يكون بالصيغة
والمعنى اى يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا او بالمعنى لا غير
اى يكون اللفظ مفردا موضوعا للجمع كرجال مثال للعام صيغة
ومعنى وكذا نساء وان لم يكن من لفظه مفرد سواء كان جمع
قلة او كثرة معرفا او منكرا فان قلت العام عندك قطعى الدلالة
فيما يتناوله اذا لم يوجد المخصص والجمع المنكر محتمل لكل واحد
من المجموع من الثلاثة الى غير النهاية فلا يحصل الظن بالحكم فيما
يتناوله لانه ليس بشامل للجميع فضلا عن القطع وايضا
كل عام يحتمل التخصيص والاستثناء وهو ليس كذلك قلنا
لا نسلم عدم تناوله بل هو محمول على الجميع عند عدم المانع سلمنا
ذلك لكن القول بكونه قطعى الدلالة انما يكون فى العام المتفق عليه
وهذا عام مختلف فيه فلا يكون موجبه قطعيا كموجب العام
الثابت بطريق الآحاد وقد صرح الامام فخر الاسلام بان
الجمع المنكر يحتمل التخصيص الى الثلاثة وكذا قال الزمخشرى
فى بحث مجئ الا بمعنى الصفة انه يجوز الاستثناء من الجمع
المنكر وقوم مثال للعام بمعناه وصيغته مفرد ولهذا
يثنى ويجمع ايضا فيقال رمحان ورماحات قلت هذا شاذ

ومراده ان القوم يثنى ويجمع من غير شذوذ وهو متناول للجميع آحاد
لا لكل واحد فلو قال القوم الذى دخل هذا الحصن فله كذا فدخل
واحد لم يستحق شيئا فان قلت اذا لم يتناول فكيف صح استثناء
الواحد من القوم فى قولك جاء فى القوم الا زيدا قلنا من حيث
ان مجئ المجموع لا يتصور بدون كل واحد حتى لو كان الحكم
متعلقا بالمجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح استثناء
الواحد منه كما فى قوله يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا
كما يصح ان يقال عندى عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج
الا واحدا اذ ليس الحكم على الآحاد بل على المجموع ومن وما يحتملان
العموم اذا قلت فى الشرط من زارنى فله درهم فكل من زاره
يستحق العطاء واذا قلت فى الاستفهام من فى هذه الدار
فيقال زيد وبكر ويعد من فيها الى آخرهم واذا قلت فى الخبر
اعطى من زارنى درهما يستحق كل من زاره العطية والخصوص
فى بعض مواضع الخبر كما اذا قلت زرت من اكرمنى وتريد
واحدا بعينه هكذا فسره بعض الشراح ولقائل ان يقول
من قد يكون خاصا اذا كان للشرط كما فى قوله من دخل
هذا الحصن اولا فله من النفل كذا على ما نقل من السير الكبير
والاولى ان يقال احتمال العموم والخصوص ثابت فى الجميع اما
فى الخبر فظاهر واما فى الشرط فلما نقلنا من المسئلة واما فى الاستفهام
فلان المستفهم يقول من فى الدار يريد واحدا والاصل
فيهما العموم يعنى الكثير الشايع فى استعمالهما العموم ومن

هذا مختار فخر الاسلام وتبعه المص الا ان العموم فى القلة من الثلثة الى العشرة وفى الكثرة منها الى الكل صح

قوله رماحان واقوام فان قلت لفظ الجمع يثنى ويجمع فيقال صح

ومراده

مطلب احتمال من وما العموم والخصوص

الا برى الا قوله من دخل الى سفيان فهو آمن فان المراد منه العموم وكذلك السامعون فهموا منه العموم حتى بادروا الى الدخول

في ذوات من يعقل يعني وضع من لان يستعمل في ذوات من
يعقل كقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه فان قلت يحتمل
ان يكون عاما للعموم صفته وهو القتل قلت انه ضرب من الاجتهاد
وبعض السامعين لم يكن من اهله ومع ذلك فهموا منه العموم
كما اي كما وضع ما لان يستعمل في ذوات ما لا يعقل حتى لو قيل
ما في الدار كان الجواب ان يقال شاة او فرس ولا يصح ان يقال
رجل او امرأة فان قلت اذا كان العموم والخصوص من محتملات
من وما فما المعنى الموضوع لهما قلت وضعتا مبهمة في ذوات
من يعقل وما لا يعقل وهذا المبهم لا وجود له في الخارج الا
في ضمن خاص او عام واذا قال من شاء من عبيدي العتق
فهو حر فشاؤا عتقوا هذا تفريع على كون من عامة فان
قلت كلمة عامة وكلمة من في قوله من عبيدي قرينة الخصوص
لانه للتبعيض فكان ينبغي ان يعمل بهما كما عمل بهما
ابو حنيفة رحمه الله في قوله من شئت من عبيدي فاعتقه
وقال لا يكون له ان يعتق الكل بل يعتقهم الا واحدا
قلت كلمة من في قوله من شاء من عبيدي للبيان دون
التبعيض لانه لما اكد العموم باضافة المشية الى العام صار
ذلك دليلا على انه لم يرد بهذه الكلمة التبعيض فحمل على البيان
بخلاف قوله من شئت من عبيدي لان المشية اضيفت
الى الخاص فلا يدل على تاكد العموم فوجب العمل بهما كذا قاله الشراح
لكنه ليس بصحيح لان قوله تعالى من يشاء الله يضلله عام مع ان

المشية

جميعا نسخه

فاعتقه م

تاكيد م

62

نسخه

المشية مستندة الى الخاص وهو الله قيل الاولى ان يقال في
الفرق ان من يحتمل التبعيض والبيان فالتبعيض متعين
على التقديرين ففي من شاء من عبيدي امكن العمل بعموم من
وتبعيض من وان كان للبيان لانه لما علق عتق كل واحد
بمشيته مع قطع النظر عن الغير كان لكل من شاء العتق بعضا
من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي لان المخاطب
لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية فان قلت
هذا ظاهر على تقدير تعلق المشية بالكل دفعة واما على تقدير
الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب
عتقه حال كونه بعضا من العبيد قلت تعلق المشية بكل
على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر انه تعلق
المشية بالكل ولقائل ان يقول البعضية التي تدل عليها من
هي البعضية المجردة المنافية للكل لا البعضية التي هي اعم من
ان تكون في ضمن الكل او بدونه وحينئذ لا نسلم ان التبعيض
متعين وان قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت
حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان الشرط ان يكون
جميع ما في البطن غلاما هذا متفرع على كون ما عامة فان قلت
على هذا يتوهم من قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر وجوب قراءة جميع
ما تيسر بصفة الانفراد لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا وما
يجيء بمعنى من كما في قوله تعالى والسماء وما بناها اي ومن بناها
مجازا اليه اشار صاحب التسهيل بقوله وما في الغالب لما لا يعقل

متيقن م

متيقن م

وليس كذلك قلت بناء الامر على التيسير
دل على ان المراد تيسير جميع

والعلية علامة الحقيقة وكذا من يجئ بمعنى ما كقوله تعالى
فمنهم من يمشي على بطنه ويدخل ما في صفات من يعقل هذا
بيان لمواضع استعمال ما ايضا اي كما استعماله في ذوات ما لا يعقل
تقول ما زيد فيقال في جوابه الكريم او العالم وكل للاحاطة
على سبيل الافراد كلمة كل عامة بمعناها دون صيغتها
يعني يراد كل واحد من افراد النكرة التي اضيفت اليها كل
كانه ليس معه غيره فيتناول كل فرد فرد على الاصالة وهي
تصحب الاسماء لانها لازمة الاضافة والمضاف اليه انما يكون
اسما فتعمها اي الاسماء ولهذا لو قال كل امرأة اتزوجها فهي
طالق تعم الافراد ويحنث بتزوج كل امرأة ولا تعم الافعال
حتى لا يقع الطلاق في المرة الثانية على امرأة واحدة
فان دخلت كلمة كل على المنكر اوجبت عموم افراده كما
قلنا وان دخلت على المعرف اوجبت عموم اجزائه حتى
فرقوا بين قولهم كل رمان ماكول وكل الرمان ماكول
بالصدق اي بصدق الاول لان جميع افراده ماكول
والكذب اي بكذب الثاني اذ قشره غير ماكول ولهذا قال في
الجامع الكبير لو قال انت طالق كل تطليقة تقع الثلاث ولو
قال كل التطليقة تقع واحدة فاذا وصلت بما اي كل
بكلمة ما اوجبت عموم الافعال لان كلا لازم الاضافة
والفعل لا يقع مضافا اليه فتدخلها المصدرية ليصلح ان يصح
يكون مضافا اليه ويكون المصدر بمعنى الوقت فمعنى قولنا

كلما

اى افراد المنكر وذلك لان انه عموم انما نظهر فيما اضيف اليه فاذا اضيف الى نكرة يثبت العموم فيها باحاطة افرادها لا غير فلو قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق يوجب العموم في المرأة لا في التزوج حتى لو تزوج امرأة مرتين لا تطلق في المرة الثانية ولو قال كلما [illegible] تقع [illegible]

كلما تزوجت امرأة فهي طالق كل وقت يقع مني التزوج
فتطلق في كل التزوج ولو بعد زوج آخر ويثبت عموم
الاسماء فيه اي في كلما ضمنا كعموم الافعال في كل اي كما يثبت
عموم الافعال ضمنا في كل من ضرورة عموم الاسماء قصدا
وكلمة الجميع وهذه من العام معنى توجب عموم الاجتماع
اي توجب احاطة الافراد على سبيل الاجتماع دون الانفراد
حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل
كذا وفي المغرب النفل بفتحتين ما ينفله الغازي اي يعطاه
زائدا على سهمه فدخل عشرة معا ان لهم نفلا واحدا بينهم
جميعا اي يكونون مشتركين فيه وان دخلوا فرادى يكون
النفل للاول الا ان الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى الكل لان كلا
منهما للاحاطة والشمول فيعمل بمعنى الكل عند تعذر العمل
بحقيقته فلما استحقت الجماعة بالدخول اولا فالواحد
اولى لان الجلادة فيه اجلى اعترض عليه بان في ذلك جمعا
بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل
عملا بحقيقته ولو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم
عملا بمجازه واجيب عنه بان ليس المراد كليهما بل احدهما
لان الشرط وهو الدخول اولا لا يوجد الا في فرد واحد او اكثر
فان وجد في اكثر يعمل بحقيقة الجميع وان وجد في واحد
يعمل بمجازه وانما يلزم الجمع ان لو تصور اجتماعهما
ولقائل ان يقول امتناع الجمع انما هو بالنظر الى الارادة دون

مطلب كلمة الجميع

الوقوع ليصح الحمل تارة بالتأويل على حقيقة الجميع واخرى على
مجازه ولا معنى الجمع في الارادة الا ان يثبت الحكم على تقدير
وقوع كل واحد وههنا كذلك فالاولى ان يقال الجميع ههنا
ليس في معناه الحقيقي للقرينة المانعة عن ذلك وهو ان هذا
الكلام ذكر للتشجيع على الدخول اولا وليس مستعارا بمعنى كل
حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند عدم الاجتماع لعدم
القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا
كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كالواحد على التعميم
المجاز وفي كلمة كل يعني اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا
فله من النفل كذا فدخل عشرة يجب لكل رجل منهم النفل
التام لانها للاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد
من الداخلين كان ليس معه غيره وهو اول في حق من تخلف
من الناس ولم يدخل فلو دخل عشرة فرادى كان النفل
للاول خاصة لانه الاول من كل وجه فيسقط من كلمة
كل الاحاطة لانها تحتمل الخصوص وفي كلمة من يعني اذا
قال من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة
يبطل النفل لان الاول اسم لفرد سابق فلما قرن بمن سقط
عموم من لان الاول محكم للفرد السابق فحمل المحتمل على
المحكم فلم يجب النفل الا لواحد متقدم ولم يوجد فيبطل فان
قلت في صورة كل من دخل اعتبر كل من الداخلين اولا
بالنسبة الى من تخلفه لم لم يعتبر هكذا في صورة من دخل

قلت

مطلب النكرة تعم وتخص

قلت لان في قوله من دخل يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي
وفي صورة كل من دخل لم يمكن لان لفظ كل دخل على من فاقتضى
التعدد في المضاف اليه والاول الحقيقي لا يكون متعددا فاريد
معناه المجازي وهو السابق بالنسبة الى المتخلف فان قلت
هذا يقتضي انهم ان دخلوا فرادى يستحق كل منهم النفل
لدخوله تحت عموم هذا المجاز قلت قيد عدم المسبوقية
بالغير مراد في دخولهم فرادى فلا يصدق الا على الاول
خاصة والنكرة في موضع النفي تعم لما فرغ عن بيان العام
وضعا شرع في بيانه بدليل خارجي والعموم تارة يكون على
سبيل الوجوب وذلك اذا دخل النفي عليها وتضمن من
الاستغراقية نحو لا رجل في الدار فانه لنفي الجنس وتارة
على سبيل الجواز وذلك اذا لم يتضمن من الاستغراقية ويكون
لنفي واحد من الجنس وهذا القسم تارة يعم كقوله تعالى لا بيع
فيه ولا خلة فيمن قرأ بالرفع فانه عام وتارة لا يعم كما في
قولك ما رأيت رجلا بل رجلين والدليل عليه الاجماع على
ان كلمة لا اله الا الله كلمة التوحيد وانما صح ذلك اذا كان
نفي النكرة للعموم ووقوع قوله تعالى قل من انزل الكتاب
الذي جاء به موسى ردا لما قال اليهود ما انزل الله على بشر
من شيء ولو لم يكن هذا الكلام مفيدا للعموم والسلب الكلي
لما كان الايجاب الجزئي ردا عليهم لان السلب الجزئي لا
يناقض الايجاب الجزئي وفي الاثبات تخص لان النكرة

تدل على فرد ولم يقترن بها ما يوجب العموم لكنها اي
النكرة المثبتة مطلقة فان قيل المطلق هو الدال على الماهية
من غير دلالة على الوحدة والكثرة والنكرة دالة على الوحدة
فلا تكون مطلقة قلنا لا فرق بين المطلق والنكرة في
اصطلاح الاصوليين وتمثيلهم المطلق بالنكرة في كتبهم
مشعر بعدم الفرق بينهما وعلى تقدير الفرق يمكن ان
يقال لم يرد المصنف بالمطلق ههنا ما هو المصطلح اذ لو اراده
لقال لكنها مطلق لان التاء لا تدخل على المطلق المصطلح
لانه صار لقبا فخرج عن الوصفية بل اراد من المطلق (المطلقة صح)
ما يرادف النكرة وهو الدال على فرد غير معين وعند الشافعي
تعم ولقائل ان يقول نقل عن الشافعي في احتمال الامر
التكرار انه مشتمل على المصدر وهو نكرة في موضع الاثبات
وهي توجب الخصوص على احتمال العموم ونقلوا عنه
ههنا انها توجب العموم فان صح النقلان عنه تنافيا والا كذب
احدهما تمسك بقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه فان
الشيء مثبت شامل لجميع الاشياء لشمول قدرة الله تعالى
جميعها جوابه ان انما في قوة النفي والاثبات معناه ليس قولنا
لشيء اذا اردنا ايجاده الا قولنا كن وما قاله بعض الشارحين
سمى الشافعي المطلق عاما على اصطلاح المنطقيين فظن
علماؤنا انه اراد به اصطلاح الاصوليين وشنعوا عليه
فلا يخفى ضعفه حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار

اي في كفارة الظهار في قوله تعالى فتحرير رقبة [...] خصت
منها الزمنة والمجنونة والعمياء والمدبرة بالاجماع ولولا انها
عامة لما خصت فتخص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل
قلنا ان اردت من العموم انها صالحة على سبيل البدل فلا نزاع
فيه وان اردت التناول على سبيل الاجتماع فهو فاسد اذ لو
كان كذلك لزم ان لا يخرج عن العهدة الا باعتاق كل الرقاب
واما عدم جواز الزمنة ونحوها فليس باعتبار التخصيص بل
باعتبار ان الرقبة اسم للبنية كما خلق الله كذا في الصحاح
ولم تتناول الزمنة واما عدم جواز المدبرة فلان الملك
فيها ناقص اعترض على مذهبنا الامام الغزالي بان اسم الرقبة
ينطلق على الاطلاق على السليمة ولو كان اسم الرقبة للمعيبة (معيبة صح) (يطلق صح) (اطلاقه صح)
مجازا لكان تسميتنا آدميا مجازا وبانهم اجازوا مقطوع
اليد في التكفير ولم يجيزوا الاخرس وكيف يرجو الخلاص
من هذا الخبط ذو فهم الى هنا كلامه ويمكن ان يجاب
عنه بان ليس مرادهم من ذلك انها حقيقة في الكامل
مجاز في الناقص بل هي حقيقة فيهما الا ان تناوله الكامل (انه يتناول صح)
مقتصرا عليه من جهة ان المطلق ينصرف الى الكامل مجازا
وعن الثاني ان فائت جنس المنفعة وهو البطش معدوم
من كل وجه فلا يتناوله المطلق ومقطوع اليد ليس بفائت
جنس المنفعة لوجود احديهما حتى لو قطعتا لا يجوز
بخلاف الاخرس فانه فائت جنس المنفعة وهو التكلم

معهود من كل وجه فلا يتناوله المطلق ومقطوع اليد
ليس بغايت الى التمام فلا يندرج تحت المطلق واذا وصفت
النكرة في موضع الاثبات بصفة عامة تعم فان قلت
مقتضى الوصف التخصيص والتقييد سواء كان في النفي
او الاثبات فان قولك رأيت رجلا عالما اخص من رأيت
رجلا فكيف عمت بالصفة قلت المراد العموم في الجملة
وذلك لاينافي الخصوص بوجه ما فالنكرة الموصوفة
خاصة بالنسبة الى المطلق الذي لايكون فيه ذلك القيد
عامة في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد وعموم الصفة صح
اتصاف كل فرد من افراد نوع الموصوف به من غير
ان يختص بواحد فان قلت لم جعل الموصوف عاما
بعموم الصفة ولم يجعل الصفة خاصة بخصوص
الموصوف وكان هذا اولى لان الموصوف اصل
والصفة تابعة ولم تجعل الصفة خاصة بخصوص
الموصوف قلت الموصوف خاص لكنه قابل للعموم
بقرينة وهو محتمل له والصفة محكمة في كونها عامة
فحمل المحتمل على المحكم اولى ذكر في شرح المغني لسراج الدين
الهندي ان عموم النكرة الموصوفة بصفة عامة
على سبيل البدل دون الشمول الى هنا كلامه وفيه نظر
لان عموم البدل للنكرة حاصل قبل الاتصاف بها فلو كانت
بعد كذلك لكان الوصف لغوا ولكنه عام بالاتفاق

كقوله

كقوله والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا فان له ان يكلم جميع
رجال الكوفة ولو قال الا رجلا بدون الصفة فله ان يكلم واحدا
سواء كان من الكوفة او غيرها حتى لو كلم اثنين يحنث وفي والله
لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه فانه لا يصير موليا بعد القربان لان
المستثنى يوم وقع فيه القربان فيمكنه القربان في كل يوم ولو قال
الا يوما بدون الصفة يصير موليا بعد القربان مرة واحدة بعد
غروب الشمس من ذلك اليوم قيد الصفة بكونها عامة لانها
لو كانت خاصة كما اذا قال والله لا اضرب الا رجلا ولدني
لا تعم اعلم ان هذا الاصل اكثري الوقوع بحسب اقتضاء المقام
والا فالنكرة قد تعم بدون الصفة كما في قولنا تمرة خير من كسرة
وقد تخص بالصفة كما اذا قال والله لا اتزوج امرأة كوفية
بل يتزوج امرأة واحدة ومثل قولك رأيت رجلا عالما لعيت سه
قيل هذا الحكم يختص بالاستثناء من النفي وبكلمة اي ودون ما عداهما
وجه عمومها بعموم وصفها ان النكرة اذا كانت موصوفة فالاستثناء
يكون بصفة النوع واذا كانت غير موصوفة فالاستثناء يكون
باسمه فيتناول واحدا ولهذا اي ولكون النكرة تعم بالصفة
العامة قال علماؤنا اذا قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه
معا او متفرقا انهم يعتقون عليه وان قال اي عبيدي ضربته
فهو حر وضرب المخاطب الجميع مرتبين عتق الاول لعدم المزاحم مترتبين سه
او دفعة عتق واحد منهم ويجبر المولى في تعيينه المراد من
النكرة هنا ما فيه ابهام اعم من النكرة الصناعية ومن المعرفة

الغير المعينة كقولهم المرأة التى اتزوجها فهى طالق وجد الفرق ان
ايًّا وصف بالضرب فى الاول وهو عامّ وفى الثانى قطع عن الوصف
لانّ الوصف انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التى تتناولها
ايٌّ وهذا الفرق مشكل لانه ان اريد بالوصف النعتُ النحويّ فلا
نعت فى الصورتين لانّ الجملة اِمّا صلةٌ او فعل شرطٍ لاتفاق
النحاة انّ ايًّا هنا موصولة او شرطية وان اريد به الوصف
من جهة المعنى فهى موصوفة فى الصورتين لانها لمّا وُصفت
فى الاول بالضاربية للمخاطب وُصفت فى الثانية بالمضروبية
له والقولُ بانّ الاول وصف والثانى قطع عن الوصف
تحكّمٌ الا ترى انّ يومًا فيما اذا قال والله لا اقربكما الا يومًا اقربكما
فيه عامٌّ بعموم الوصف مع انه مسند الى الضمير المتكلم دون اليوم
اجاب عنه صاحب الكشف بانّ الضرب قائم بالضارب
فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف بشخصين و
المفعول به فضلةٌ تثبت ضرورةً فيتقدّر بقدرها الواحد فلا يظهر
اثره في التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرّح به وقصد وصفه
بصفةٍ عامةٍ مع ما بين الزمان والفعل من التلازم ولقائل
ان يقول الضرب صفة اضافية لها تعلّقٌ بالفاعل وبهذا
الاعتبار هو صفة له وتعلّق بالمفعول وبهذا الاعتبار هو وصف
له ولا امتناع في قيام الاضافيات بالمضافين والمتعدّي
يحتاج الى المفعول به فى التعلّق والوجود والى المفعول فيه
فى الوجود واتّصاله بالاول اشدّ والفاعل ايضا ضروريّ فينبغي
ان

اى لا يظهر اثره فى التعميم وكونه غير فضلة لا ينافى الضرورة بل
يؤكّدها ويمكن ان يقال فى الفرق ان ثبوت هذا العموم ليس بصيغى
بل مستفاد من خارج وفى الصورة الاولى لمّا علق عتق كل على
ضربه توفّر الداعي لان الطبيعة مجبولة على الخلاص عن الرقية
فاعتبر العموم وفى الصورة الثانية لما علق العتق بضرب المخاطب
والانسان قلّما يسعى فى اذهاب مال الغير على العموم بل يبقى واحدًا
للحاجة الاصلية الى ذلك ولانّ الانسان مجبول على الامساك لانّ اصله
التراب وفيه يبسٌ وقبضٌ والله اعلم وكذا اى كالوصف العامّ
فى افادة العموم اذا دخلت لام المعرفة فيما لا يحتمل التعريف
بمعنى العهد اوجبت العموم اى عموم الجنس وهو مختار صاحب
التقويم وفخر الاسلام فيحتمل الكل والادنى بطريق الحقيقة
لوجود الحقيقة فيهما لكن عند الاطلاق ينصرف الى الادنى
لتيقّنه ويحتمل الكل بدليله فاذا حلف لا يتزوج النساء
حنث بتزوج امرأة اعترض عليه بانه يلزم ان لا يصحّ الاستثناء
الا من الرجال واللازم منتفٍ اجماعًا وبانّ كلّهم فى قوله
تعالى فسجد الملائكة كلّهم يلزم ان يكون بيانَ تفسيرٍ لاحد
المحتملين وقد اجتمعت الائمة انه تأكيد وبان المعرّف
باللام ان كان عامًّا ينبغى ان يتناول الكل عند الاطلاق محتملًا
للادون كما هو موجَب سائر الالفاظ وان لم يكن عامًّا
لا يصحّ عدّه من دلائل العموم قال الشيخ عبد العزيز لم يتضح
لي سرّ هذه المسئلة واختار قول جمهور الاصوليين وعامّة

اهل اللغة وهو انها تفيد عموم الاستغراق سواء كانت
داخلة على المفرد او الجمع لان اللفظ الذي يدخل عليه
اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة
الجديدة اولى من حمله على تعريف الجنس والفائدة الجديدة
اما تعريف العهد او استغراق الجنس فتعريف العهد اولى
من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا
او ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض اولى من حمله على جميع
الافراد لان البعض متيقن واذا لم يحتمل العهد فالاستغراق
متعين ولهذا حمل اللام في قوله تعالى والسارق والسارقة
وقوله ان الانسان لفي خسر على الاستغراق بالاجماع الا ان
تدل القرينة على ان اللام لنفس الماهية كما في قولنا الانسان
حيوان ناطق وعلى ان البعض مراد كما في قوله لا اتزوج النساء
لان الحال يدل على ان تزوج نساء العالم غير ممكن فصرف
الى الاقل المتيقن حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت
اللام على الجمع عملا بالدليلين يعني لو بقي الجمع على
جمعيته يبطل معنى التعريف بالكلية اذ لا عهد في اقسام
الجموع ليحمل اللام عليه ولا يمكن حمله على تعريف الماهية
اي الحقيقة لان الجمع وضع للافراد لا للماهية فيحمل
على الجنس مجازا الا ان اللام للتعريف والمحلى بلام الجنس
نكرة في المعنى كقوله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا فاذا حمل
على الجنس لم يبطل معنى الجمعية بالكلية اذ في الجنس معنى الجمع

من وجه وان لم يكن مقصودا لان كل الجنس افراد خارجا
او ذهنا فكان اعتبار الجنس اولى لان فيه جمعا بين المعنيين
فيحنث بتزوج امرأة اذا حلف لا يتزوج النساء فان
قلت لم لم يجعل اللام لاستغراق الجموع قلت لو حمل عليه
لكان اقل افراده ثلاثا ولا يتناول الواحد والاثنين وليس
كذلك لان عدم الحل في قوله تعالى لا يحل لك النساء لا يختص
بالجمع بل يتناول واحدا فعلم ان عمومه عموم الجنس والنكرة
اذا اعيدت لما ذكر النكرة وافادتها العموم اردفه بما اشتهر
من ان النكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى
كقوله تعالى انا ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون
الرسول واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها
لو انصرفت الى الاولى لتعينت نوع تعين فلا تبقى نكرة
والغرض خلافه كاليسرين في قوله تعالى فان مع العسر يسرا
ان مع العسر يسرا والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية
عين الاولى كالعسرين فيه وهو قول ابن عباس رضي الله
عنهما لن يغلب عسر يسرين قال فخر الاسلام في جعل
الآية من هذا القبيل نظر لانها لا تحتمل هذا المعنى كما لا
يحتمل قولنا ان مع الفارس رمحا ان مع الفارس رمحا
ان يكون معه رمحان بل هذا من باب التأكيد فان قلت
اذا حمل على التأكيد فما وجه قول ابن عباس رضي الله عنه قلت كانه
قصد باليسرين ما في قوله يسرا من معنى التفخيم فيتناول

الجمع

مطلب اعادة النكرة والمعرفة

الواحد

معنى

يسر الدارين وذلك يسران في الحقيقة واذا اعيدت
نكرة كانت الثانية غير الاولى لما ذكرنا من انها لو كانت
عين الاولى لتعينت نوع تعين فلا تبقى نكرة والغرض
خلافه اعلم ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام
عن القرائن والا فقد يعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة
كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقد
تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه
اليك الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا
وقد يعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي
انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب
وقد يعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى
انما الهكم اله واحد وما ينتهي اليه الخصوص اي المقدار الذي يصح
انتهاء التخصيص اليه نوعان احدهما الواحد فيما هو فرد
بصيغته اي ذلك في العام الذي يطلق على الواحد وما
فوقه كالطائفة ومن وما واسم الجنس المعرف باللام او
ملحق به اي فيما هو ملحق بالعام الذي صيغته فرد
كالمرأة والنساء والرجال وغيرها من الجموع المعرفة باللام (وغيرهما ح)
الملحقة باسم الجنس المفرد والثلاثة اي والنوع الثاني
الثلاثة فيما كان جمعا اي ذلك في العام الذي يكون جمعا
صيغة ومعنى كرجال وعبيد او معنى لا صيغة كقوم و
رهط فانه يجوز تخصيصه الى ان يبقى الثلاثة لان ادنى

الجمع

الجمع ثلاثة باجماع اهل اللغة لانهم اجمعوا على ان الالفاظ
ثلاثة اقسام آحاد ومثنى وجمع ولكل واحد صيغة على
حدة وقال بعض اصحاب الشافعي ومالك اقل الجمع اثنان
لقوله تعالى هذان خصمان اختصموا وجوابه ان يقال المراد
طائفتان خصمان وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما
جماعة محمول على المواريث هذا جواب عن تمسكهم بهذا
الحديث لان للبنتين الثلثين كما للبنات ثبت هذا الحكم
بقوله تعالى فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان وثبت بدلالة
قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين الآية ان ليس للأ فوق
الاختين اكثر من الثلثين فعرفنا ان للاختين حكم الجمع
في الاخوات ولما كان للاختين الثلثان مع ان قرابتهما
قرابة مجاورة فلأن يكون للبنتين الثلثان مع ان
قرابتهما قرابة جزئية كان اولى والوصايا كما اذا اوصى
بثوب لاخوة زيد وكان له اخوان فهو لهما بالاجماع لان
الارث فرض والوصية نافلة وهما بعد الموت فكانت
الوصية تبعا للارث كما ان النوافل تبع للفرائض وعلى
سنة تقدم الامام لان الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم
على الثلاثة لاحراز فضيلة الجماعة وانما حمل على ما ذكر
لانه عليه السلام مبعوث لتعليم الاحكام لا لبيان اللغات
والتقدم سنة كون المصلين جماعة لا سنة كون المتقدمين (المقتدين سم)
جماعة بخلاف الجمعة حيث شرط الصحة ادائها ثلاثة

سوى الامام بدليل قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله فلا بدّ من
الذاكر وهو الخطيب وثلاثة سواه لقوله تعالى فاسعوا
واما المشترك اى المشترك فيه لانّ المفهومات مشتركة والصيغة
مشترك فيها فما يتناول افرادا اراد منها فردين فصاعدا
ليتناول القرء فانه مشترك بين المعنيين مختلفة الحدود
احترز به عن العام على سبيل البدل احترز به عن الشئ فانه
يتناول افرادا مختلفة الحقيقة لكن على سبيل الشمول من
حيث انها مشتركة فى معنى الشيئية وهو الثابت فى الخارج
ولذا اعتباران اعتبار من حيث الوجودية واعتبار من حيث
اختلاف الافراد فبالاعتبار الاول مشترك معنوي وهو
مختار فخر الاسلام وبالاعتبار الثانى مشترك لفظى كالقرء
وهو مختار صاحب التقويم وكذا اللون والحيوان فعلى هذا
يلزم ان يكون المراد من قوله فى العام متفقة الحدود
احد الامرين اما ان يتناول افرادا باعتبار معنى وتلك الافراد
مختلفة الحقايق كالقرء بضم القاف وفتحها الموضوع
للحيض والطهر وحكمه التوقف فيه اى فى المشترك من غير
اعتقاد حكم معلوم حتى يقوم دليل مرجح لاحدهما بشرط
التأمل ليترجح بعض وجوهه للعمل به اى بالمشترك كما تأمل
علماؤنا فى لفظ القرء فوجدوه دالا على الجمع كما يقال قرأت
الشئ اى جمعته وعلى الانتقال ايضا كما يقال قرأ النجم
اذا انتقل وكلاهما موجود فى الحيض لانه هو الدم المجتمع فى

الرحم

متفقة الحقايق او يتناول افرادا باعتبار معنى ولكن الافراد صح

بلغ ١٢ [illegible]

فى الرحم ومنتقل من الطهر الى الحيض لانه هو الاصل والحيض عارض
كذا قاله الشراح ولقايل ان يقول هذا الاستدلال انما يستقيم اذا
كان القرء بمعنى المفعول اما اذا كان بمعنى الفاعل اى الجامع
فالامر على العكس لانّ زمان الطهر هو الجامع للدم فكان الطهر
احقّ به وكذا الانتقال كما يكون من الطهر الى الحيض يكون من
الحيض الى الطهر لا يقال الطهر اول المنتقل عنه فكان اولى
بهذا الاسم لانّ المراد من الطهر الطهر الشرعي وهو لا يكون
اول المنتقل عنه لتوقفه على الحيض فان قلت اذا ثبت الرجحان
من حيث اصل التركيب لا يكون مشتركا لانّ المشترك ما لا يكون
فيه رجحان احد معنييه على الآخر لغة قلت القرء ههنا
اسم جامد ليس بمصدر ولا صفة لانه اسم للدم او
الطهر واعتبار كونه فى الاصل مصدرا او مستعملا فى اى معنى انما يكون
بالتأمل وهو لا يمنع كون المشترك متساويين فى الدلالة والاولى
ان يستدل على كون القرء للحيض بقوله تعالى واللائى يئسن من
المحيض لانه تعرّض عند ذكر الخلف اليأس عن الحيض دون الطهر
فعلم ان المراد فى الاصل هو الحيض ولا عموم له اى للمشترك
عندنا يعنى لا يستعمل المشترك فى اكثر من معنى واحد وقال
الشافعي يجوز ان يراد من المشترك كلا معنييه عند التجرد
عن القرائن ولا يحمل على احدهما الا بقرينة والعام عنده
قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة و
محل النزاع ارادة كل واحد من معنييه على ان يكون

مراداً وهناطاً للحكم واما ارادة كليهما فغير جايز اتفاقا و
الفرق بينهما ان فى اعتبار المعية يصير كل واحد من معنييه
جزء المعنى وفى عدم اعتبارها يصير كل واحد كانه هو المعنى بتمامه
مثاله قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم فان المثل مشترك
بين المثل صورةً وبين المثل معنىً وهو المالية فرجح محمد و
الشافعى المثل صورةً لانه ابعد عن المخالفة التى هى ضد المماثلة
وابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله رجحا المثل معنىً لانه
مراد فيما لا مثل له صورةً بالاجماع فلو اريد المثل صورةً يلزم
تعميم المشترك وهذا انما يلزم محمداً لا الشافعى يلتزمه
متمسكا بقوله تعالى ان الله وملايكته يصلون على النبى والصلوة
من الله الرحمة ومن الملايكة الاستغفار فتعين ارادة المعنيين
جوابه منع كون الصلوة مشتركة بين الرحمة والاستغفار
لانه لم يثبت عن اهل اللغة بل حقيقة فى الدعاء وهنا لم يمكن
ان يحمل على الدعاء فحمل على العناية لشان النبى صلى الله عليه
وسلم اظهاراً لشرفه مجازاً اطلاقا للملزوم على اللازم
اذ الاستغفار والرحمة يستلزم الاعتناء وما قاله قوام
الدين الاتقانى فى شرح المنار بان تقدير الاية ان الله
يصلى وملايكته يصلون فلا تعمم المشترك فاسد لانه
حذف بالدليل اذ يصلون لا يصلح ان يكون دليلاً على يصلى
لانه ليس بمعنى يصلون ولهذا لا يقال زيد وعمرو يضرب
على معنى زيد يضرب وعمرو يضرب اذا كان المراد من احدهما

الضرب

٧١

الضرب فى الارض اى السفر ومن الاخر استعمال آلة الضرب ولنا
ان المشترك اما ان يستعمل فى المجموع بطريق الحقيقة او بطريق
المجاز والاول غير جايز لانه غير موضوع للمجموع باتفاق
اهل اللغة وكذا الثانى اذ لا علاقة بين المجموع وبين كل ائمة
واحد من المعنيين قال صاحب التنقيح لانه يلزم ان يكون
اللفظ مستعملا فى المعنى الحقيقى وهو كل واحد منهما والمعنى
المجازى وهو المجموع فان قلت معنى عموم المشترك ان كل
واحد من المعنيين مراد وموضوع له لا انه جزء من المجموع
فلا مجاز فيه قلت الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى بحيث لا يراد
به غيره عند الاستعمال فاعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته
خاصة واعتبار وضعه للاخر يوجب ارادته فيلزم ان
يكون كل منهما مراداً وغير مراد فى حالة واحدة فهو باطل
فلا بد ان يكون بين المعنيين علاقةٌ ويراد احدهما على انه
نفس الموضوع له والاخر ما يناسبه فيكون جمعا بين الحقيقة
والمجاز ولقايل ان يقول الجمع بين الحقيقة والمجاز
جايز عند القايلين بعموم المشترك فلا يكون حجة عليهم
ونقول كل واحد من المعنيين موضوع من غير اشتراط انفراد
او اجتماع يستعمل تارةً فى هذا من غير استعمال فى الاخر وتارةً
مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فى الحالين نفس الموضوع له
فيكون حقيقة ونقول معنى تخصيص اللفظ بالمعنى جعل
اللفظ منفرداً لذلك المعنى من بين الالفاظ كما يقال اياك نعبد

معناه تخصك بالعبادة فلا يوجب ان لا يراد باللفظ
الا هذا المعنى واما المأول فما ترجح من المشترك بعض وجوهه
بغالب الرأي اعترض عليه بان تقييد حد المأول بقوله من
المشترك وبقوله بغالب الرأي ليس بصحيح لانهما ليسا
بلازمين للمأول لوجوده بدونهما فان الخفي والمشكل والمجمل
اذا زال الخفاء عنها بدليل ظني كخبر الواحد والقياس يسمى
مأولا وكذا الظاهر والنص اذا حملا على بعض وجوههما
يصيران مأولين بلا اختلاف مع ان القيدين منتفيان
واجيب عنه بان المراد من المشترك المشترك اللغوي وهو
ما فيه خفاء ومن قوله بغالب الرأي ما يوجب الظن اعم من ان
يكون رأيا او خبر الواحد فحينئذ يدخل جميع اقسامه فيه و
لقائل ان يقول المراد من المشترك الاصطلاحي لان المعرفة
اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى فيكون التعريف
لنوع من المأول وهو المأول من المشترك لا المطلق المأول
لانه في بيان اقسام النظم صيغة ولغة وما عدا المأول
من المشترك ليس منها لانه تغير دلالته الوضعية
بالتأويل فان قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل
صلوة يدل بالوضع على وجوب الوضوء لكل صلوة وبالتأويل
والحمل على الوقت تغيرت تلك الدلالة فلا يكون بعد التأويل
من اقسام النظم بخلاف المأول من المشترك فان القرء
بعد ان يرجح ارادة الحيض منه يكون دالا على الحيض بالوضع

كما

كما كان قبله فان قلت في المأول يتبين المراد بالرأي فكيف
يكون من اقسام النظم قلت اثر الرأي في اظهار المراد من المشترك
وبعد ذلك يضاف الحكم الى النص المشترك لا الى الرأي اعلم
ان ترجح بعض وجوه المشترك قد يكون بالتأمل في صيغته
كالقرء وجدناه دالا على معنى الجمع فحملناه على الحيض وقد
يكون بالنظر الى سياقه فانا اذا نظرنا الى لفظ ثلاثة فوجدناه
دالا على عدد معلوم حملناه على الحيض لئلا ينتقص عنها
كما قررناه فيما سبق وقد يكون بالنظر الى سياقه وهو اخر
الكلام كقوله تعالى احلنا دار المقامة من فضله وقوله احل لكم ليلة
الصيام الرفث فالاول من الحلول بدلالة دار المقامة و
الثاني من الحل بدلالة الرفث فان قلت في المأول لابد
من اعتبار شيء اخر غير الوضع والنظم ما يكون دلالته على
المعنى بالوضع من غير نظر الى امر اخر قلت لا نسلم فان وجوه
النظم اي طرقه اعم من ان يكون باعتباره في نفسه او بالنظر
الى غيره وحكمه العمل به اي حكم المأول وجوب العمل به على احتمال
الغلط والسهو كمن وجد ماء فغلب على ظنه طهارته يلزمه
التوضي به على احتمال الغلط حتى لو تبين بعد ذلك نجاسته
لزم اعادة الصلوة لان التأويل ان ثبت بالرأي فلا حظ
له في اصابة الحق حقيقة وان ثبت بخبر الواحد فيكون الثابت به
ظنيا لا قطعيا واما الظاهر فاسم لكلام وفيه اشارة الى ان
الظاهر من اقسام النظم لكنه متعلق بالمركبات ظهر المراد به

الظاهر
معنى اقسام وجوه البيان للنظم

اى بالكلام اراد بالظهور الظهور اللغوى وهو الوضوح لئلا
يلزم تعريف الشئ بنفسه على ان الظاهر علم فلا يكون المعنى
ملتفتا اليه للسامع اذا كان من اهل اللسان بصيغته
اى بسماعها احترز به عن الخفى والمشكل فان ظهور المراد منهما
بعد السماع موقوف على الطلب والتامل وعن النص ايضا فان
الظهور فيه بمعنى فى المتكلم لا بنفس الصيغة كقوله تعالى واحل
الله البيع وحرم الربوا فهو ظاهر فى الاحلال والتحريم فان الظاهر سه
قلت كان ينبغى ان يقول ويكون محتملا للتاويل والتخصيص
حتى يخرج عنه المحكم قلت لم يذكره اكتفاء بذكره فى تعريف
المحكم وحكمه وجوب العمل بالذى ظهر منه على سبيل الظن
عند بعض لانه يحتمل المجاز وعلى سبيل القطع عند عامة المتأخرين
اذ لا اعتبار لاحتمال غير ناش من دليل حتى صح اثبات الحدود
والكفارات بالظاهر واما النص فما ازداد وضوحا على الظاهر
يعنى يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بمعنى من المتكلم اى بان
يكون المعنى الزائد غرض المتكلم والكلام مسوقا له بقرينة لا
فى نفس الصيغة يعنى لا يكون فى اللفظ ما يدل عليه وضعا
مثاله قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث
ورباع فهم منه معنى اباحة النكاح وبيان العدد والكلام
سيق للمعنى الثانى يدل عليه سياق الآية وهو قوله تعالى فان
خفتم ان لا تعدلوا فواحدة فالآية ظاهرة فى الاباحة نص الآية سه
فى بيان العدد اعلم ان الشراح ذكروا ان السوق شرط
فى

فى النص وعدمه شرط فى الظاهر وقالوا فى الفرق بينهما لو قيل
رأيت فلانا حين جاء فى القوم كان قوله جاء فى القوم
ظاهرا لكون مجئ القوم غير مقصود بالسوق ولو قيل
ابتداء جاء فى القوم كان نصا لكونه مقصودا وقال صاحب
الكشف هذا الكلام غير حسن لكونه مخالفا لعامة كتب الاصول لانهم لكنه سه الاصوليين سه
ما فرقوا فى امثلة الظاهر بين المسوق وغيره ولو كان عدم السوق
شرطا فى الظاهر لا يغفل عنه الكل عادة والفحول ولقيدوا فى حد
هذا القيد وقال ايضا ليس ازدياد النص على الظاهر بمجرد
السوق كما ظنوا بل المراد بازدياد وضوحه ان يفهم منه
معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية تنضم اليه
سياقا او سباقا الى هنا كلامه ولقائل ان يقول قوله بمعنى
من المتكلم اعم من ان يكون قرينة نطقية او سوق كلام
او غيره ولا دلالة للعام على الخاص وايضا لو كان زيادة
وضوحه بانضمام قرينة نطقية تدل على ان قصد المتكلم
ذلك المعنى لم يبق محتملا للتاويل بل هو فى حيز المجاز لتعين المراد
حينئذ ولا نسلم انه يغفل عنه الكل فان فخر الاسلام وصاحب
المنتخب قالا فى الآية المذكورة نص فى بيان العدد لانه سيق الكلام
له وهذا يقتضى ان يكون عدم السوق شرطا فى الظاهر والا
لما صح تعليلهما وانما لم يذكروا عدم السوق فى الظاهر اعتمادا
على كونه مفهوما من تعريف النص وحكمه وجوب العمل بما
وضح على احتمال التاويل وهو حمل الكلام على غير الظاهر هو اى

ذلك التأويل في حيز المجاز وانما قال في حيز المجاز اشارةً
الى عدم الانحصار بل قد يكون بطريق التخصيص وغيره
والحاق هذا الاحتمال لا يخرج النص عن كونه قطعيا كما
ان احتمال الحقيقة المجاز لا يخرجها عن كونها قطعية وانما
ذكر الاحتمال المذكور في النص دون الظاهر لان النص
لما احتمل ذلك وهو اوضح من الظاهر فلان يحتمل الظاهر
اولى واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص على وجه
لا يبقى معه احتمال التأويل سواء كان ذلك المعنى في
النص بان كان مجملا فلحقه البيان القاطع وهو المسمى
ببيان التفسير او في غيره بان كان عاما فلحقه ما انسد به باب
التخصيص وهو المسمى ببيان التقرير كقوله تعالى فسجد
الملائكة كلهم اجمعون فانه ظاهر في سجود الملائكة ولكنه
يحتمل التخصيص وارادة البعض فبقوله كلهم انقطع ذلك
الاحتمال فصار نصا فان قلت اذا لم يحتمل التخصيص فكيف
يجوز الاستثناء بقوله الا ابليس قلت الاستثناء انما
يفيد التخصيص لو كان متصلا واستثناء ابليس منقطع
لانه جني ولكنه يحتمل التأويل وهو الحمل على التفريق وبقوله
اجمعون انقطع ذلك الاحتمال فصار مفسرا كذا قيل
ولقائل ان يقول سوق الكلام لبيان سجودهم فصار نصا
في ذلك الظاهر وحكمه وجوب العمل به قطعا لكنه على احتمال
النسخ فان قلت فسجد خبر لا يحتمل النسخ لانه يفضي الى

والتخصيص صح

التفرقة

[illegible]

الكذب

لانه يدخل هذا المثال
في تعريف المحكم صح

الكذب او الغلط فلا يكون مفسرا قلت المفسر يحتمل النسخ من حيث
هو مفسر وعدم احتمال النسخ انما نشأ من حيث هو خبر لا من حيث
انه مفسر فلا يضرنا في التمثيل كذا قيل وفيه نظر اعلم ان ظهور المراد
على مراتب ظهور مع احتمال الغير احتمالا بعيدا وظهور معه احتمالا
ابعد وظهور لا احتمال للغير اصلا فالظاهر في المرتبة الاولى
والنص في المرتبة الثانية والمفسر في المرتبة الثالثة ولا مرتبة
فوقها في الظهور والمحكم في هذه المرتبة الا انه اقوى من المفسر حيث
لا يقبل النسخ والتبديل كما لا يقبل التخصيص والتأويل
واما المحكم فما احكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل ضمن
احكم معنى امتنع فاستعمل بعن ثم انقطاع احتمال النسخ قد
يكون لمعنى في ذاته كالآيات الدالة على وجود الصانع و
صفاته ويسمى محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحي بموت
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ويسمى محكما لغيره وحكمه وجوب
العمل به من غير احتمال لما فرغ من بيان كل واحد من هذه الاقسام
بين نظير كل واحد فقال كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم
الربوا هذا مثال للظاهر والنص فانه ظاهر في بيان الاحلال
والتحريم نص في بيان التفرقة بين البيع والربوا لان الكفار
كانوا يدعون حل الربوا ويقولون انما البيع مثل الربوا
فرد الله تعالى ذلك فقال واحل الله البيع وحرم الربوا فبينهما
فرق فسجد الملائكة كلهم اجمعون مثال للمفسر ان الله بكل
شيء عليم نظير المحكم فيظهر يعني كل واحد من هذه الاربع موجب

المحكم
مبحث
من اقسام وجوه البيان للنظم

للحكم قطعاً لكن يظهر التفاوت عند التعارض ليصير
الادنى متروكاً بالاعلى يعني يصير الظاهر متروكاً عند معارضته
النص لكون النص راجحاً وكلاهما متروكين عند معارضتهما
للمفسر والمفسر متروكاً عند معارضته المحكم فان قلت التعارض
انما يكون عند تساوي الحجتين المتقابلتين في القوة فعند
رجحان احدهما كيف يتحقق التعارض قلت التعارض
الموجب للتساقط يكون كذلك لا مطلق التعارض فانه
عبارة عن تقابل الحجتين بان تقتضي احدهما خلاف ما
تقتضيه الاخرى سواء كانتا متساويتين اولا ومثال
المعارضة بين الظاهر والنص قوله تعالى واحل لكم ما وراء
ذلكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث و
رباع فالاول ظاهر في اباحة النكاح فيقتضي حل الخامسة
والثاني نص في بيان العدد وهذا يقتضي حرمة الخامسة
فلما تعارضا رجح النص لقوته فان قلت معنى مثنى اثنان
اثنان وثلاث ثلاثة ثلاثة فلم اختار لفظ مثنى وثلاث
ولم يقل اثنين وثلاثا ولا يجوز للحر الا اثنان او
ثلاث او اربع ولم ذكر بالواو ولم يذكر باو والواو تقتضي
ان يكون له ولاية الجمع بين هذه المذكورات وليس كذلك
قلت الخطاب للجميع والمفهوم من هذا الترتيب ان يكون
لكل واحد ولاية الجمع بين ثنتين او ثلاث او اربع
كما يقال اقتسموا هذه الدراهم ثنتين ثنتين وثلاثة ثلاثة

والمفهوم منه ان يأخذ كل واحد درهمين او ثلاثة ولو قال درهمين
وثلاثة لم يفهم هذا المعنى مثنى نصب على الحال يعني فانكحوا
الطيبات لكم معدودات بهذا العدد والجواب عن الثاني
انه لو ذكر او لكان مفهومه ان يقتصر كل واحد من الناكحين
على احد هذه الاعداد والمراد ان يكون له ان ينكح ثنتين
ان شاء وثلاثا ان شاء واربعا ان شاء بدون التجاوز
عنها وهذا المراد لم يفهم الا بالواو وما قاله المص في شرحه من
ان الواو في مثنى وثلاث ورباع بمعنى او فبعيد عن التحقيق
لما سمعت من فائدة ذكر الواو ومثال التعارض بين
النص والمفسر قوله عم المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص
معنى لايجاب الوضوء لكل صلوة وسوق الكلام له لكنه
يحتمل التأويل بان يراد من الصلوة وقتها كما يقال آتيك
لصلوة الظهر اي لوقتها وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ
لوقت كل صلوة مفسر لانه لا يحتمل التأويل فتعارضا
فرجح المفسر على النص حتى قلنا انه اذا تزوج امرأة الى شهر
انه متعة لا نكاح هذا مثال لتعارضهما من المسائل لان
قوله تزوجت نص للنكاح ولكن احتمال المتعة قائم وقوله
الى شهر مفسر في المتعة اذ النكاح لا يقبل التأقيت فيرجح
المفسر ولقائل ان يقول في التعارض بينهما نظر لانه يقتضي
كلامين مستقلين وههنا ليس كذلك بل معناه انه دائر
بين ان يكون نكاحا ومتعة فرجح كونه متعة قال البعض

الشراح مثال التعارض بين المفسر والمحكم ما وجد في النصوص
ويمكن ان يمثل ذلك بقوله تعالى اقيموا الصلوة فانه ظاهر في
معناه بالنظر الى عارف اللسان من غير تامل من حيث ان الغرض
من سوق الكلام ايجاب الصلوة مفسر من حيث انها كانت مجملة
فسرها النبي صلى الله عليه وسلم بقوله وفعله ثم هي كانت تحتمل
ان لا يتكرر وجوبها لان الامر لا يقتضي التكرار وقوله تعالى
ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اي فرضا موقتا
يقتضي التكرار وهذه محكمة في التوقيت فرجحت على تلك (ترجحت ٤)
واما الخفي اعلم ان هذه الاقسام اضداد تقابل الاقسام
المذكورة فالخفي ضد الظاهر والمشكل ضد النص والمجمل
ضد المفسر والمتشابه ضد المحكم والغرض من ذكر هذه
الاقسام توضيح الاقسام المذكورة ولهذا قال فيما سبق القسم
الثاني في وجوه البيان وهي اربعة ولم يقل ثمانية فالخفي
ما خفي مراده بعارض يعني صيغة الكلام تكون ظاهرة المراد
بالنظر الى موضوعها اللغوي لكن خفي بسبب عارض نذكره ان
شاء الله تعالى غير الصيغة بالجر لا يصح ان يكون صفة لعارض
لانه احترز به عن المشكل والمجمل والمتشابه فيفهم منه ان الخفاء
في هذه الثلاثة بعارض هو الصيغة وهو فاسد بل هو بدل من
قوله بعارض اي بسبب غير الصيغة وعبارة شمس الائمة وهي
ما خفي مراده بعارض في غير الصيغة والظهر معنى الاحتراز فيها ابين
وهو ان الخفاء في هذه الثلاثة بعارض في الصيغة وهو دقة

المعاني

المعاني او الاستعارة البديعية في المشكل او ازدحام المعاني
وتواردها على لفظ من غير رجحان في المجمل وكذا المتشابه و
نظير الخفي المختفي في المدينة بنوع حيلة عارضية من غير تغيير زي
وهيئة لا ينال الا بالطلب ليس هذا من تتمة الحد بل هو علامة
للخفي وتاكيد للخفاء اذ لولا الخفاء لما احتيج الى الطلب قيل الظاهر
والخفي وجوديان متعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية
الخلاف فيكون التضاد بينهما حقيقيا وفيه نظر لان اجتماع
الضدين على موضوع واحد وههنا قد اجتمعا فان لفظ السارق
ظاهر فيما وضع له خفي في حق الطرار والنباش كما سنبين وقيل
بينهما تضايف لان الظهور لا يعقل الا بالنسبة الى الخفاء
وكذا عكسه وحكمه اي حكم الخفي النظر فيه ليعلم ان خفاءه لمزية (اختفاءه ٤)
اي لزيادة المعنى فيه او نقصانه فيظهر عطف على ليعلم المراد كاية السرقة (بالنصب ٤)
وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما السرقة
اخذ مال معتبر شرعا من حرز اجنبي لا شبهة فيه خفية وهو
قاصد للحفظ في نومه او غيبته واحترز بالقيد الاول عما (احترز ناء)
دون نصاب السرقة وبالقيد الثاني عن الاخذ من غير حرز
وبالثالث عن ذي الرحم المحرم وبالرابع عما يكون فيه الشبهة
كمال فيه شركة السارق وبالخامس عن الانتهاب والغصب
وبالسادس عن النبش وبالسابع عن الطر فانها خفية في حق (الطرار ح)
وهو اخذ مال الغير وهو يقظان حاضر قاصد لحفظه بضرب غفلة
منه والنباش اخذ كفن الميت بعد الدفن وهذا يقتضي
(النبش ٤)

Right page

ان يكون فعل الطر والنبش غير فعل السرقة واختفى حكم السارق
في حقهما بعارض فيهما وهو اختصاصهما باسم آخر يعرفان به فطلبنا
فوجدنا معنى السرقة كاملاً في الطر وناقصاً في النبش فاثبتنا
حكم السرقة في الاول دون الثاني لان الحكم اذا ثبت في الادنى
يثبت في الاعلى بالطريق الاولى ونقصان فعل السرقة في
النبش صار شبهة والحد يسقط بالشبهة ولو كان القبر
في بيت مقفل اختلف فيه المشايخ والاصح انه لا يقطع
سواء نبش الكفن فيه او سرق مالاً آخر لان وضع القبر
في البيت اختل صفة الحرزية فيه اعلم ان النباش يقطع عند
ابي يوسف والشافعي رحمهما الله تعالى لقوله عليه السلام من
نبش قطعناه ولنا ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال لا قطع على المختفي وهو النباش بلغة اهل المدينة وما
رويناه محمول على السياسة توفيقاً بين الحديثين واما
المشكل فهو الداخل اى الكلام الذي دخل المراد منه في اشكاله
بفتح الهمزة اى امثاله حذف المص الكلام هنا وفي سائر
اقسام البيان غير الظاهر اختصاراً لدلالة التعريف عليه لانه هو
المقسم وذكره في تعريف الظاهر بدلاً عليه وهذا التعريف
يقتضي ان يكون الكلام محتملاً لثلاثة معانٍ وليس كذلك
فتكون صيغة الجمع مستعملة فيما فوق الواحد وفيه اشارة
الى مأخذ اشتقاقه يقال اشكل على كذا اى دخل في اشكاله اى
اشكل على السامع طريق الوصول الى معناه لدقة المعنى في نفسه

Left page

لا بعارض فكان خفاؤه فوق الذي كان بعارض ثم الاشكال
قد يكون لدقة في المعنى مثاله قوله تعالى ليلة القدر خير من الف
شهر لان ليلة القدر توجد في كل اثني عشر شهراً فيؤدي
الى تفضيل الشيء على نفسه بثلاث وثمانين مرة فبعد التأمل
عرفنا ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر كذا قال بعض
الشراح ولقائل ان يقول ان له مفهوماً واحداً محتملاً لصفتي
متوالية وغير متوالية فيكون مطلقاً اذ لا اشتباه في نفسه
وانما الاشتباه بعارض فيكون خفياً والاولى ان يمثل
بقوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم كلمة انى مشتركة تجيء بمعنى
من اين كقوله تعالى انى لك هذا اى من اين لك وهذا المعنى
يقتضي ان يحل اتيان دبر الزوجة وبمعنى كيف كقوله تعالى
انى يحيي هذه الله بعد موتها وهذا المعنى لا يقتضيه فاشكل
امر الاتيان في دبرها فتأملنا فيه فظهر انه بمعنى كيف بقرينة
الحرث والدبر موضع الفرث لا موضع الحرث هذا ما قاله
الشراح ولقائل ان يقول على هذا يكون انى من قبيل المشترك
قبل التأمل وظهور المراد من قبيل المأول او المفسر بعدهما
فلا يكون قسماً آخر وقد يكون الاشكال استعارة بديعة
كقوله تعالى قوارير من فضة فانه اشكل على السامع لان
القارورة لا تكون من فضة فبعد التأمل عرفنا ان تلك
الاواني لا تكون من الزجاج ولا من الفضة بل تكون في
صفاء الزجاج وبياض الفضة وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو

المراد ثم الاقبال على الطلب وهو ان ينظر السامع اولاً في مفهومات
اللفظ فيضبطها والتأمل فيه الى ان يتبين المراد كما تاملنا
في معنى أنّى فوجدناها بمعنى كيف اي كيف شئتم سواء كانت
مضطجعة او قاعدة او على الجنب بعد ان يكون المأتى
واحداً وهو موضع الحرث لا الفرث ونظير المشكل غريب اختلط
بسائر الناس فيطلب موضعه ويتأمل فيه ليتميز عن اشكاله اي شخص
واما المجمل فما ازدحمت فيه المعاني اي تواردت على اللفظ من
غير رجحان لاحدها وذلك التوارد قد يكون بالوضع كما في المشترك
اذا انسد فيه باب الترجيح وقد يكون بابهام المتكلم الكلام
كالصلوة والزكوة وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ كالهلوع
المذكور في قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا قبل التفسير
فان قلت قوله ازدحمت فيه المعاني زائد اذ يكفيه ان يقال ما
اشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة كما قال صاحب
التقويم وغيره قلت ذكره لبيان سبب الاشتباه ولا ضرر ضيره
فيه بعد فهم المعنى لانه تعريف لفظي اعلم ان قيد المعاني
اتفاقي لان ازدحام المعنيين كاف في المجمل واشتبه المراد
اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار
من المجمل ثم الطلب ثم التأمل كبيان النبي صلى الله عليه وسلم
الربوا في الاشياء الستة من غير قصر عليها فبقي فيما وراءها مجملاً
غير معلوم كما كان قبل البيان الا انه لما احتمل ان يوقف عليه
بالتأمل في هذا البيان صار مشكلا فيه وبعد الادراك و

التأمل

واما المجمل

صح

التأمل والوقوف على المعنى صار مأوّلاً في الكل هذا ما قالوا
وللقائل ان يقول كلام المص لا يخلو عن اشتباه لان المراد
من الطلب في التأمل ان كان هو الطلب والتأمل في اللفظ
لازالة الخفاء فانما احتيج اليهما اذا لم يكن البيان شافيا
كما في الربوا واما فيما هو شاف فلا كما في الصلوة ولم يتعرض
له وان اريد به طلب المعنى المؤثر وبالتأمل التأمل في صلاحية
التعدية فغير صحيح ايضا لانهما بهذا المعنى لا يختصان بالمجمل
بل يكونان في النص والمفسر ايضا قوله ازدحمت جنس وقوله
اشتبه فصل خرج به المشترك والخفي والمشكل لان
المراد يدرك في الخفي بمجرد الطلب وفي المشترك والمشكل
بالتأمل بعد الطلب ونظير المجمل الغريب الواقع في جملة
من الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار وللقائل ان يقول
تعريف المجمل ليس بمانع لصدقه على المتشابه وحكمه اعتقاد
الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين ببيان المجمل بيانا
ذلك شافيا كالصلوة فانها في اللغة الدعاء وهو غير مراد
وقد بينها النبي صلى الله عليه وسلم بفعله وقوله والزكوة
وهو في اللغة النماء وذلك غير مراد وقد بينها النبي صلى الله
اداء عليه وسلم بقوله فأدوا ربع عشر اموالكم ولو ذكر المص في
التمثيل الربوا مقدما على الصلوة والزكوة لكان اولى واما
المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه
فان قلت نحن في بيان اقسام ما يعرف به احكام الشرع

واما المتشابه

ولا يعرف بالمتشابه حكم لانقطاع رجاء معرفة معناه فكيف
يستقيم ايراده هنا قلت ثبت به معرفة ان الله تعالى صفة
يعبر عنها باليد والوجه وغيرهما وان لم يعرف المراد منها
ومعرفة هذا المقدار ووجوب اعتقاده من احكام الشرع
وحكمه اعتقاد الحقية قبل الاصابة اى قبل يوم القيمة لانه
يصير معلوما ومنكشفا فى الآخرة لان انزال المتشابه للابتلاء
ولا ابتلاء فى الآخرة قال فخر الاسلام هذا فى حقنا لان المتشابه
كانت معلومة للنبى صلى الله عليه وسلم اعلم ان انقطاع
رجاء معرفته مذهب عامة الصحابة واهل السنة من السلف
رضى الله عنهم فى قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله بدليل
قراءة ابن مسعود رضى الله عنه ان تاويله الا عند الله (لا يعلم)
ولا يمكن عطف والراسخون عليه لانه يرد لفظا
ومحلا وبان الله تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء تاويله
كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة ومدح الراسخين بقولهم
كل من عند ربنا وقال اكثر المتأخرين وعامة المعتزلة
ان الراسخ يعلم تاويله والوقف على الله غير واجب لان
الراسخ لو لم يعلم تاويل المتشابه لم يكن لهم فضل على الجهال
ولم يزل المفسرون الى يومنا يفسرون المتشابه ولان انزال
القرآن لانتفاع العباد فلو لم يعلمه غير الله لطعن فيه
الطاعنون قيل الاختلاف فى هذه المسئلة فى الحقيقة
لان من قال بان الراسخ فى العلم يعلم تاويله اراد به انه يعلمه

ظاهرا

حقيقة

ظاهرا ومن قال انه لا يعلمه اراد به انه لا يعلم حقيقة وانما
ذلك الى الله تعالى وهذا كالمقطعات فى اوائل السور
وهى الحروف التى تقطع فى التكلم بعضها عن بعض كقوله تعالى
ق ن الم هذا متشابه فى الاصل وقد يكون التشابه فى
الوصف كرؤية الله تعالى فى الآخرة اعلم انا ذكرنا فيما سبق من
ان الظهور على مراتب فاعرف ان الخفاء ايضا على مراتب
المرتبة الاولى خفاء المراد لا بحسب الصيغة بل فى بعض الموارد
ثم خفاء المراد من اللفظ بالدخول فى اشكاله ثم يزداد الخفاء
الى ان لا يدرك الا بالاستفسار من المتكلم وهو المجمل ثم الى
ان لا يدرك المراد وهو المتشابه واما الحقيقة هذا هو
القسم الثالث باعتبار اصل التقسيم وهو فى وجوه استعمال
ذلك اللفظ فاسم لكل لفظ فيه اشارة الى ان الحقيقة
من عوارض الالفاظ لا المعانى وهو كالجنس يتناول
المحدود وغيره وقوله اريد به ما وضع له كالفصل يخرج به
المهمل والمجاز وفيه اشارة الى ان الحقيقة والمجاز متعلقان
بارادة المتكلم فقبل الارادة بعد الوضع لا يسمى حقيقة
ولا مجازا والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل
عليه من غير قرينة فان كان ذلك التعيين من جهة واضع
اللغة فوضع لغوى وان كان من الشارع فوضع شرعى
وان كان من قوم مخصوصين فوضع عرفى خاص والا
فوضع عرفى عام فالمعتبر فى الحقيقة هو الوضع بشيء من

الحقيقة من اقسام وجوه استعمال النظم

الاوضاع المذكورة ولقائل ان يقول لم قال اريد به ما وضع له
ولم يقل استعمل فيما وضع له ويلزمه ان يكون اللفظ في ابتداء
الوضع حقيقة وليس كذلك فان اراد بالارادة الاستعمال
فهو بعيد وحكمها وجوده اما وضع له خاصا كان او عاما كقوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا اركعوا وقوله تعالى ولا تقربوا الزنا وكل
واحد من النصين خاص في المامور به والمنهي عنه حقيقة عام
في المامور والمنهي واما المجاز فاسم لما اي لكل لفظ اريد
به غير ما وضع له فان قلت التعريف غير جامع لخروج
المجاز بالزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف زائد
والزائد لا معنى له قلت له معنى وهو تاكيد التشبيه وهو
معنى غير موضوع له لانه موضوع للتشبيه لمناسبة بينهما
اي بين ما وضع له اللفظ وبين غيره الذي اريد به احترز به
عما لا مناسبة بينهما كاستعمال الارض في السماء لا يقال المناسبة
بينهما هي التقابل فان الارض ثقيل والسماء لا ثقيل لان ذلك
غير مشهور وعن الهزل ايضا لان ارادة علم الدلالة
على شيء وكونه لغوا ارادة ايضا وهو غير موضوع له ولكنه
غير مجاز لعدم المناسبة وما قيل في بعض الشروح انه ليس
باحتراز عن الهزل لعدم دخوله في التعريف ليس بقوي لما ذكرنا
من وجه دخوله فانه اريد به غير ما وضع له ولا مناسبة
بينه وبين ما وضع له فان قلت لفظ الصلوة في الشرع
مجاز في الدعاء مع انه مستعمل فيما وضع له في الجملة و

حقيقة

حقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير ما وضع له
في الجملة فانتقض التعريفان قلنا قيد الحيثية موجود
في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه
يحذف من اللفظ لكثرة الوضوح والمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل
فيما وضع له من حيث انه موضوع له والمجاز لفظ مستعمل
في غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له وحينئذ لا انتقاض
لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث
انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير
موضوع له اعلم ان لفظ الحقيقة والمجاز مجازان
في معناهما اما لفظ الحقيقة فلان معناه الثابتة ثم نقل
منه الى اللفظ المذكور لكونه ثابتا في معناه الوضعي واما
المجاز فلان المجاز هو العبور وهو حقيقة في الاجسام
واللفظ عرض يمتنع عليه الانتقال من محل الى آخر وحكمه
وجود ما استعير له خاصا كان كقوله تعالى او لامستم النساء
فان المراد منه الجماع وهو خاص او عاما كالصاع في
حديث ابن عمر رضي الله عنهما كما سيجيء وقال الشافعي
لا عموم للمجاز لانه ضروري لان الاصل في الكلام الحقيقة
وانما يصار الى المجاز ضرورة توسعة الكلام والثابت
بالضرورة يتقدر بقدرها فلا يصار الى العموم فيه كما في المقتضي
عندكم نسبه الى الشافعي وهو منسوب الى بعض الصحابة وتخصيصه
الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عنده من علية الطعم

في باب الربوا لا على عدم عموم المجاز وانا نقول ان عموم الحقيقة
لم يكن لكونه حقيقة والا لما وجدت الحقيقة الا وان يكون
عامة والامر بخلافه بل لدلالة زائدة على ذلك كالواو والنون
في مسلمون والالف والتاء في مسلمات واللام فيهما لا لمعهود فيه
واذا وجد ذلك في الحقيقة كان عاما فوجب القول في المجاز ايضا
وكيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله والله
منزه عن الضرورة فان قلت المقتضى ضروري عندكم ومع
ذلك موجود في القرآن كقوله تعالى فتحرير رقبة اي رقبة
مملوكة قلت ذلك من قسم الاستدلال والضرورة الواقعة
فيه ترجع الى المستدل لا الى المتكلم بخلاف المجاز فانه من قسم
اللفظ ولو كان ضروريا لوقعت الضرورة في المتكلم و
اللازم منتف فينتفي الملزوم وبهذا ظهر ان استدلال
الخصم ليس بصحيح لان العموم من عوارض الالفاظ والمجاز
ملفوظ فاذا وجد دليل العموم فيه امكن القول بعمومه واما
المقتضى فغير ملفوظ لغة لا تحقيقا ولا تقديرا بل هو ثابت
شرعا وما ذكره الخصم انه ضروري باطل لانا نجد الفصيح
القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل عنها
الى المجاز لا للضرورة ولهذا اي ولان العموم يجري في المجاز
جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر رضي الله عنهما
وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع
بالصاعين عاما فيما يحله اذ لا خلاف في ان حقيقة الصاع ليست

(في الهامش: فيهما صح — بعمومه صح)

بزيادة

بزيادة فان بيع نفس الصاع بالصاعين جائز بالاجماع وانما
المراد ما يحله بطريق اطلاق اسم المحل على الحال ثم انه اسم جنس
محلى باللام فيستغرق جميع ما يحله من المطعوم وغيره فان
قلت سبق ان العموم بحسب الوضع دون الاستعمال
فالمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع قلت المراد
بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية
ونحوها والمجاز موضوع بالنوع والحقيقة لا تسقط عن
المسمى اي لا يصح نفيه عما وضع له بخلاف المجاز فان نفيه
فيه يصح كما يسمى الجد ابا ويصح ان يقال الجد ليس باب
بخلاف الاب ومتى امكن العمل بها اي بالحقيقة سقط
المجاز لانه خلف عن الحقيقة والخلف لا يعارض الاصل
فيكون العقد في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم
الايمان فكفارته الآية ~~والحقيقة لا تسقط عن المسمى اي~~
~~لا يصح نفيه عما وضع له بخلاف المجاز فان نفيه~~
ما ينعقد اي يرتبط وهو ربط اللفظ باللفظ لايجاب
حكم كربط لفظ القسم بالمقسم عليه لاثبات البر وربط
لفظ البيع بالشراء لاثبات الملك وهذا اقرب الى الحقيقة
لان اصل العقد عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض
ثم استعير للالفاظ التي عقد بعضها ببعض لايجاب
حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزم القلب
فكان الحمل على ربط اللفظ اولى لانه اقرب الى الحقيقة

(في الهامش: انما هو صح — عنه بعينه صح)

بدرجة وهذا انما يوجد فيما يتصور فيه البر وهو اليمين المنعقدة
في المستقبل وفي الغموس لم يتصور ذلك فلا يجب فيها الكفارة
دون العزم وهو قصد القلب كما ذهب اليه الشافعي حتى اوجب
الكفارة في اليمين الغموس وهي الحلف على امر ماض يتعمد الكذب
فيه لان القصد موجود فيه الا ترى ان اليمين التي تجري على
اللسان من غير قصد تسمى لغوا والنكاح للوطي دون العقد
يعني حمل النكاح المذكور في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم
على الوطي اولى من حمله على العقد ايضا كما ذهب اليه الشافعي
لان النكاح مستعمل في الوطي كما قال عليه السلام ناكح اليد ملعون
وفي العقد ايضا كما قال الله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء
مثنى الا ان استعماله في الوطي حقيقة لانه موضوع للضم وهو
موجود في الوطي دون العقد هذا مختار المص متابعا لفخر الاسلام
رحمهما الله لكن عامة المشايخ وجمهور المفسرين على ان النكاح
المذكور في الآية هو العقد ويستحيل اجتماعهما اي الحقيقة
والمجاز مرادين احترز به عن اجتماعهما في احتمال اللفظ
اياهما بمعنى صلاحيته لان يستعمل في كل منهما او عن اجتماعهما من
حيث التناول الظاهري تبعا من غير ان يراد كما سياتي في مسئلة
الاستيمان بلفظ واحد في وقت واحد بان يكون كل منهما
متعلق الحكم نحو لا تقتل الاسد وتريد السبع والرجل الشجاع
لان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز كالثوب
المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فاستحال اجتماعهما كما استحال

ان

ان يكون الثوب على اللابس ملكا وعارية في زمان واحد فان
قلت المفهوم من المتن ان استحالته بالنسبة الى شخص واحد لكن
المذكور في الكتاب لا يوافقه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة
والمجاز في لفظ واحد في حالة واحدة باعتبار معنيين لا باعتبار
معنى واحد فلا يستقيم التشبيه قلت المراد هو التشبيه من حيث
الاستعمال لا غير يعني كما ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة
بطريق الملك والعارية جميعا محال كذلك استعمال اللفظ الواحد
بطريق الحقيقة والمجاز محال فان قلت لا استحالة كما ان الراهن
اذا استعار الثوب المرهون ولبسه قلنا لبسه بطريق العارية ليس صح
لان الاعارة تمليك المنافع بغير عوض والمرتهن لا يملكها فكيف
يملكها بل بطريق الملك وحق المرتهن كان مانعا عن الانتفاع به
فلما اذن له زال المانع اعلم انه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ
في المعنى المجازي الذي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال
وضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى المجازي
والحقيقي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة
ومجازا فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال يكون مجازا لانه غير موضوع له
وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه
الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم وان كان
اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا كذا في التلويح ذهب
الشافعي الى جوازه اذا صح الجمع بينهما كما في قولك لا تقتل الاسد
وتريد سبعا ورجلا شجاعا واذا لم يصح لا يجوز كالامر في الوجوب

والاباحة فالعمل بهما مستحيل لامتناع الجمع بينهما ويدل
على جوازه قوله تعالى اهبطوا خطابا لآدم وحواء وابليس مع
ان الصيغة حقيقة للذكر مجاز للمؤنث ولقائل ان
يقول ان اراد المص من هذا الكلام اثبات الحكم بطريق القياس
فباطل لان الامتناع في المقيس عليه ثابت شرعا فمن اين يلزم
منه امتناع اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي
لغة وان اراد تمثيل المعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على
استحالته على ان ما ذكر في وجه التشابه من ان استعمال اللفظ
بطريق الحقيقة والمجاز محال غير مثبت للمدعي لان امتناعه
اتفاقي وليس الكلام فيه كما عرفت وعلى انا لا نجعل اللفظ
عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما
كاستعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا
قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له فان قلت
قلت ح
اللفظ في المجموع مجاز والمجاز مقرون بالقرينة المانعة عن
مشروط ح
ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد هذا
محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة
على انه وحده ليس بمراد وهي لا تنافي كونه داخلا تحت المراد
والتحقيق فيه ان الجمع بينهما فرع استعمال المشترك في معنييه
فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر
الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا
فلا حتى ان الوصية للموالي هذه احدى المسائل الاربعة المتفرعة

على ان الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يجوز عبر عن ترتبها
عليه بقوله حتى لان ترتبها عليه ثمرته وثمرة الشيء غايته
يعني اذا اوصى من لا يكون عليه ولاء بثلث ماله لمواليه وله
موال اعتقهم ولمواليه موال اعتقوهم يكون ثلثه للذين اعتقهم
الا الثلث ح
لا تتناول موالي الموالي واذا كان له معتق بفتح التاء واحد
يستحق النصف اي نصف الثلث ولو كان له معتقان
يستحقان جميع الثلث لان المثنى حكم الجمع في الوصية والنصف
الباقي يرد الى الورثة لان معتق الانسان حقيقة لمن باشر عتقه
ولموالي الموالي مجاز لعدم مباشرته اعتاقهم ولكنه صار
سببا له وقد اريد منه الحقيقة فلا يراد المجاز فلا يعطى
لموالي الموالي شيء من الثلث لان اسم الموالي مجاز فيهم ولو لم
يكن له معتق واحد ولا اولاده لان الموالي حقيقة فيهم
ايضا كان الثلث لموالي معتقه قيدت للموصي بمن لا يكون
عليه ولاء لانه لو كان له معتق بكسر التاء ومعتق بفتحها تبطل
الوصية الا ان يبين الموصي ذلك في حياته لان اسم المولى
مشترك بين الاعلى والاسفل فلا عموم له فان قلت
كيف تبطل الوصية مع امكان ترجيح احدهما باعتبار
ان الوصية الى الاعلى مجازاة الانعام والشكر واجب والى
الاسفل زيادة انعام وهو مندوب والصرف الى الواجب اولى
قلت لا يمكن الترجيح بهذا المعنى لان مقاصد الناس مختلفة
منهم من يقصد الاسفل تتميما للاحسان فوجب التوقف

على البيان فاذا انقطع رجاؤه بالموت تعين البطلان
او يقال الترجيح بالوجوب غير صالح لان ذلك الوجوب لا يدخل
تحت الحكم اذ القاضي لا يجبره على الشكر بالايصاء فصار وجوده
كعدمه فلا يعتبر ولا يلحق غير الخمر كالمنصف والمثلث من
الاشربة اذا شرب منه في ايجاب الحد بالخمر هذه هي المسئلة الثانية
لان الخمر حقيقة في النيء من ماء العنب اذا غلا واشتد و
قذف بالزبد واطلاقه على غيره مجاز واذا ثبت الحقيقة
مرادة بالنص يخرج المجاز لامتناع الاجتماع بينهما وقال
الشافعي رحمه الله يلحق في ايجاب الحد لمخامرته العقل
فان قلت لم لا يجوز ان يراد بالخمر مطلق ما يخامر العقل
فيثبت ايجاب الحد في الجميع بعموم المجاز قلت لانه يتوقف
على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وهو وحده ولا
قرينة ولو سلم فخارج عن البحث لا يقال من الحقيقة بالخمر غيره
عند السكر لان ايجاب الحد فيه بالاجماع لا بالالحاق و
لا يراد بنو بنيه بالوصية لابنائه اي لابناء فلان لان اسم
الابن حقيقة في الصلبي ومجاز في بني بنيه والمجاز
لا يزاحم الحقيقة وهذا قول ابي حنيفة رحمه الله وقالا
يدخل بنو بنيه في الوصية لان اسم البنين يتناول
الفريقين عرفا فيتناولهم عموم المجاز ولا يراد المس باليد
في قوله تعالى او لامستم النساء لان الحقيقة فيما سوى الاخير
مرادة هذا تعليل للمسائل الاربع والاخير قوله تعالى

او

وماسواه حكم

او لامستم النساء المسائل الثلاثة الاول وهي الوصية للموالي
والخمر والوصية لابنائه والمجاز فيه اي الجماع في الاخير مراد
باجماع الائمة الاربعة حتى احلوا للجنب التيمم بهذا النص
ولا ذكر له في كتاب الله تعالى الا ههنا فلم يبق الآخر وهو المجاز
في المسائل السابقة والحقيقة في قوله تعالى او لامستم النساء
مرادا لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يقال التيمم
للجنب ثبت بحديث عمار وغيره فلا يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز لان الزيادة على النص بخبر الواحد نسخ عندنا
فلا يجوز نقل الغزالي عن الشافعي انه قال احمل آية اللمس
على المس باليد والوطي جميعا وفي الاستيمان على الابناء
والموالي يدخل الفروع هذا سؤال يرد على اصلنا من ان
الحقيقة والمجاز لا يجتمعان بان يقال وقعتم فيما ابيتم
فيما اذا قال الكفار للمسلمين آمنونا على ابنائنا وموالينا
حيث اثبتم الامان لابناء ابنائهم وموالي مواليهم
وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز واشار الجواب بقوله
لان ظاهر الاسم اي ظاهر اسم الابناء والموالي صار
شبهة في حقن الدم اي في منعه من ان يسفك والشبهة
ما يشبه الثابت وليس بثابت والامان يثبت بادنى شبهة
كما اذا دعا الكافر الى النزول باشارة مع انها تحتمل
المحاربة والمصالحة لصيرورة صورة المسالمة شبهة
فكذا فيما نحن فيه فان قلت المجاز منتف غير ظاهر وما يكون

كذلك لا يشبه الثابت قلت انتفاؤه بجهة لا ينافي شبهة
الثابت بجهة اخرى فان امان الفروع منتف باعتبار
ارادة الحقيقة وبشبهة الثابت باعتبار صلاحية اللفظ ويشبهه
ليتناولها وكونه متعارفا فيها فصار كانه متناول لها بخلاف لتناولهما
الاستيمان على الاباء والامهات حيث لا يدخل الاجداد
والجدات هذه اشارة الى اشكال يرد على الجواب المذكور وهو
ان يقال وهو ان يقال لو كان تناول الاسم ظاهرا شبهة
في اثبات الامان لثبت الامان للاجداد والجدات
فيما اذا قال الكفار آمنونا على آبائنا وامهاتنا ولكنه لم
يثبت فاشار الى جوابه بقوله لان ذا اى التناول الصوري
معتبر بطريق التبعية يعني لانه عين اعتبار الصورة
مطلقا بل نرعيه في محل صالح للتبعية فيليق بالفروع
دون الاصول يعني الاجداد و الجدات اصول الاباء
والامهات فلا يكونون اتباعا لهم فان قلت يجوز ان يكون
الجد اصلا باعتبار الخلقة وتبعا باعتبار التناول الظاهري ولا
منافاة في ثبوت وصفين لشخص باعتبار وصفين قلت
هذا انما يصح اذا لم يعارضه معارض كما في الفروع وفي
الاباء جهة كونهم اصولا مانعة للامان وجهة كونهم
تبعا مثبتة له فلا يثبت مع التعارض لضعفه فان قلت
اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تبعا وهذا حكم
على الاصول بالتبعية قلت هذا الدخول ليس بالتبعية بل التحقق

الاحسان

الاحسان والانسان مامور لوالديه بالاحسان فلو كان المكاتب
من اهل العتاق لعتق ابوه عليه بشرائه وهو من اهل الكتابة
فيكاتب عليه ليتحقق البر ولو لم يكاتب عليه يلزم ان يكون الاب
مملوكا لابنه وهو شنيع هذا ما قيل ولكن لقائل ان يقول
ينبغي ان يثبت الامان في الاجداد والجدات بطريق الاصالة
على طريق ثبوت حرمة الجدات في قوله تعالى حرمت عليكم
امهاتكم بان يجعل الامهات عبارة عن الاصول ويجعل
كانه قال آمنوني على اصولي ولو كانت التبعية مانعة
عن اثبات الامان لهم لكانت مانعة عن اثبات الحرمة
ايضا فما هو جواب لكم فيها فهو جواب لنا فيه وانما يقع الحلف
على الملك والاجارة هذه اشارة الى ما يرد نقضا على الاصول
المذكورة وجه الورود ان من حلف انه لا يدخل دار فلان
ودار المملوكة دار حقيقة والمستاجرة دار مجازا الصحة
النفي يحنث الحالف اذا دخل دارا مملوكة او غير مملوكة او غير علة المجاز
مملوكة وفيه الجمع بين الحقيقة والمجاز والدخول حافيا ومتنعلا
هذا سؤال اخر وهو ان وضع القدم حقيقة في الحافي ومجاز
في المتنعل فيما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان ولم يكن له
نية يحنث الحالف كيفما دخل فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز
فان قلت الدخول غير معتبر في وضع القدم فكيف قلت الدخول
حافيا معناه الحقيقي قلت اراد انه من افراد معناه الحقيقي
يعني انه اذا دخل حافيا صح ان يقال انه وضع القدم في الدار

حقيقةً بخلاف الدخول متنعلًا قيدنا بقولنا لم يكن له نية
لانه لو نوى وضع قدمه حافيًا فدخلها متنعلًا او ماشيًا الالايضي
فدخلها راكبًا لم يحنث ويصدق ديانةً وقضاءً لانه نوى
حقيقة كلامه وهي مستعملة ولو نوى فيه وضع القدم
من غير دخول لا يصدق لانه مهجور غير مستعمل باعتبار قضاء
عموم المجاز وهو الدخول هذا اشارة الى جواب السؤال
الثاني بيانه ان وضع القدم سبب الدخول فذكر السبب
واراد المسبب والدخول يشمل الحافي وغيره وتركنا
العمل بالحقيقة بدلالة غرض الحالف لان غرضه منع نفسه
عن الدخول لا عن وضع القدم فعملنا بعموم المجاز في
نسبة السكنى هذا اشارة الى جواب السؤال الاول وبيانه
ان الحامل على هذه اليمين المعاداة والدار ليست بصالحة
لها واريد بدار فلان دار يسكنها فلان والدار المسكونة
لفلان اعم من ان تكون مملوكة له او غيرها فان قلت
ذكر في الخانية والظهيرية لو دخل دارًا مملوكةً لفلانٍ
وفلانٌ لا يسكنها يحنث ايضا فكيف يستقيم الجواب
على هذه الرواية قلنا دار فلان عبارة عما اضيف اليه
من الدور مطلقا فيدخل في عموم الدار المضافة اليه بالسكنى
او الملك فان قلت الاضافة المطلقة حقيقة في الملك
ومجاز في غيره فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت
معنى الاضافة المطلقة كون الدار منسوبةً اليه بوجه ما
نعم

نعم على هذا لو قال المصنف وكونها منسوبة اليه بوجه مكان
قوله ونسبة السكنى لكان اولى واظهر وانما يحنث اذا قدم
ليلًا او نهارًا في قوله عبده حرٌ يوم يقدم فلانٌ هذا اشارة
الى سؤال وهو ان اليوم حقيقة في بياض النهار ومجاز
في الليل كقوله تعالى ومن يولهم يومئذٍ دبره عتق عبده
اذا قدم فلان ليلا او نهارا فيكون جمعا بين الحقيقة
والمجاز فاشار الى جوابه بقوله لان المراد باليوم الوقت
مجازًا وهو عامٌ شامل الليل والنهار وكلام المحيط مشعر
بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبياض النهار
والاول هو الصحيح لان حمل الكلام على المجاز اولى من
الاشتراك اذا كان دائرًا بينهما لان الاحتياج في الاول
الى قرينة وفي الثاني الى قرينتين وعلى التقديرين لا يخلو واحدة صح
من الظرفية فلا بد من ضابط يعرف به المعنى الحقيقي
من المجازي وهو ان المظروف ان كان ممتدا بان يصح
فيه ضرب المدة كاللبس يحمل على بياض النهار وان كان
غير ممتد كالدخول يحمل على مطلق الوقت هذا ما قالوا
وفيه تسامح لان هذا مشعر باحتياج الحقيقة الى القرينة
وهو فاسد والاولى ان يقال مظروف اليوم اذا كان غير ممتد يكون
قرينة تصرف اليوم عن حقيقته فان قلت اعتبر بعض
المشايخ في ذلك بما اضيف اليه وكذا صاحب الهداية قال
في فصل اضافة الطلاق الى الزمان اليوم اذا قال يوم اتزوجك

فانتِ طالق فتزوجها ليلاً طلقت لان التزوج مما
لا يمتد فالتوفيق قلت اعتبروا المضاف اليه فيما اذا كان
المظروف والمضاف اليه مما لا يمتد تسامحاً نظراً الى حصول
المقصود واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد
فقد اتفقوا على ان المعتبر هو المظروف لا ما اضيف اليه
اليوم حتى لو قدم ليلاً لا يكون الامر بيدها لان كون الامر
باليد مما لا يمتد قال الفاضل السمرقندي العجب انهم جعلوا
قولهم امرك بيدك مما لا يمتد وليس كذلك لان التفويض يحصل
في آن واما الامتداد كونها مفوضة ولا فرق بينه وبين
العتق قلنا الممتد عندهم ما صح فيه ضرب مدة والتفويض
كذلك لانه يصح ان يقال جعلت امرك بيدك شهراً و
العتق ليس كذلك حتى لو قال اعتقتك شهراً يعتق العبد
ويكون ذكر الشهر لغواً فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل
المتعلق به كذلك ظرف للفعل المضاف اليه فلم يرجح الاول
قلنا ظرفيته للعامل قصدية بتقدير في حاصلة لفظاً
ومعنى وللمضاف اليه ضمنية مقتصرة على المعنى فاختيار فاعتبار
العامل اولى فان قلت قد يكون الفعل ممتدا مع كون اليوم
لمطلق الوقت نحو احسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت قلت
الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع واما اريد
النذر واليمين اذا قال لله علي صوم رجب يحتمل ان يكون
غير منون للعلمية والعدل فيكون المراد به رجبا معينا وهو

الذي

الذي يعقب اليمين وان يكون منونا فيراد به رجب من
عمره فنوى به اليمين هذا اشارة الى سؤال وهو اذا قال
انسان لله علي صوم رجب ونوى النذر واليمين معاً
او نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذراً ويميناً
عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله حتى لو لم يصمه يلزمه
القضاء لكونه نذراً والكفارة لكونه يميناً وفيه جمع بين
الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف
ثبوته على القرينة ولليمين مجاز لتوقفها على القرينة وهي النية
اعلم ان هذا الاشكال قوي اجاب عنه العلماء باجوبة وليس
فيها جواب شاف فنحن نذكرها مع ما يرد عليها ثم نشير
الى اقربها احدها ما ذكره المصنف وهو جواب الاكثرين
لانه نذر بصيغته يمين بموجبه اي بلازمه الثابت وهو
لزوم المنذور لانه هو المقصود بصيغة النذر ولا بد
ان يكون المنذور قبل النذر مباح الترك اذ لا نذر في الواجب
فصار النذر تحريماً للمباح وتحريم المباح يمين لان
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم حرم مارية القبطية على نفسه صح فسمى
الله تعالى ذلك يميناً واوجب فيه الكفارة حيث قال
يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى ان قال قد فرض الله
لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة كذا في التوضيح
ولكن في الاستدلال بالآية على ان تحريم المباح يمين نظر
لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم حلف صريحاً بان قال والله

ما اقربها على ما ذكر في الكشاف فيكون تسمية اليمين بصريح
اليمين والاولى ان يستدل بما روى مسلم في صحيحه قوله
عليه السلام كفارة النذر كفارة اليمين معناه والله اعلم
كفارة اليمين الثابتة بصيغة النذر كفارة اليمين الصريحة
ولقائل ان يقول لا نسلم ان تحريم المباح ان كان موجبه موجب النذر
يلزم ان يكون يمينا وان لم ينو وانما يكون كذلك ان لو كان
كل تحريم المباح يمينا وهو ممنوع والمعنى فيه ان كون تحريم
المباح يمينا انما عرف بالنص في موضع كان ذلك التحريم قصديا
لا ضمنيا فتقتصر عليه فاذا نوى يكون التحريم الثابت
به يمينا لوجود شرطه او يقال المدعى ان ايجاب المباح
يصلح ان يكون يمينا فلا يعتبر ما لم يوجد النية فهو كشراء
القريب تملك بصيغته يعني صيغته مثبتة للملك
تحرير بموجبه وهو الملك اذ يستحيل ان يكون مثبت
الملك مزيلا له والملك في القريب يوجب العتق بالنص فكان
الشراء اعتاقا بواسطة حكمه لا بصيغته فان قلت لو كان
اليمين ثابتا بموجبه لما توقف على النية كالعتق يثبت
بشراء القريب بدون النية قلت استعمال هذه الصيغة
غلب في النذر فصارت اليمين كالحقيقة المهجورة فيتوقف
على النية ولقائل ان يقول ثبوت اليمين لا توقف على
الارادة فقد اريد بهذا اللفظ موضوعه وهو ايجاب
العبادة المسماة وغير موضوعه وهو اليمين ولا معنى

وهو الملك لا باعتبار ذات الشرى

للجمع

للجمع سوى هذا بخلاف شراء القريب فان ثبوت العتق
فيه لا يتوقف على الارادة فلا يكون نظيره والثاني
ما ذكره شمس الائمة ان لله يمين مثل والله قال ابن عباس
رضي الله عنهما دخل آدم الجنة فلله ما غابت الشمس
حتى خرج وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند
الاطلاق على النذر عادة فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما
هو من معناه فيعمل نيته فلا يكون جمعا بين الحقيقة
والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين وفي ذلك غير مستبعد فعلى
هذا يكون قوله علي ان اصوم سادا مسد جواب القسم كما
يقال اكرمتك في قولنا بالله ان اكرمتني اكرمتك جواب الشرط صح
وساد مسد جواب القسم ولقائل ان يقول ان اللام انما
تجيء للقسم اذا كان الموضع موضع تعجب كما مر من قول ابن
عباس رضي الله عنهما وقد نص على ذلك في كتاب النحو والثالث
ما ذكره صاحب التنقيح بالمنع والتسليم فان اراد بالموجب اللازم
المتأخر فدلالة اللفظ على لازم المعنى لا يكون مجازا كما ان
لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المفترس يدل على الشجاعة
التي هي لازمة للاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما
المجاز هو اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له من غير ارادة
الموضوع له ولئن سلمنا ان اليمين هو المعنى المجازي
ولكن لا نسلم الجمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو
النذر ولقائل ان يقول هذا الجواب انما يصح اذا نوى اليمين

فقط واما اذا نواهما فقد تحقق ارادة المجاز والحقيقة فان
قلت لاعبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة قلت
لا يمتنع الجمع في شيء من الصور اذا لم يعتبر ارادة المعنى
الحقيقي والاقرب ان يقال الكلمة على حقيقتها في ايجاب المباح
وايجاب المباح لازم مساو لتحريم المباح وتحريم المباح
يمين لما مر فيفهم من الايجاب بطريق الكناية والكناية
تحتاج الى النية ولم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان
التحريم انما صار مرادا بطريق الكناية من لازمه لا من اللفظ
بخلاف شراء القريب فانه ليس بلازم مساو لاعتاقه
لوجوده بالارث والهبة وانما يثبت العتق حكما شرعيا
باشارة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بقوله لن يجزي ولد والده
الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه لا بطريق الكناية
فلا يحتاج الى نيته وطريق الاستعارة اي المجاز الاتصال
بين الشيئين صورة او معنى اراد به المعنى الخاص المشهور
حتى لا يصح تسمية الرجل اسدا باعتبار معنى الحيوانية
ولا تسمية الابخر والمحموم اسدا لعدم شهرة الاسد بهما
كما في تسمية الشجاع اسدا لتشابههما في معنى الشجاعة
والمطر سماء لتشابههما في الصورة هذا في الحسيات وفي الشرعيات
الاتصال من حيث السببية والتعليل اي الاتصال بين السبب
والمسبب والعلة والمعلول نظير الصورة اي نظير الاتصال
الصوري في المحسوس اذ معنى السبب كونه طريقا الى المسبب ومعنى
العلة

العلة كونها مثبتة المعلول والمعنيان لا يوجدان في السبب
والمعلول فيكونان متجاورين صورة كما بين السماء والمطر
والاتصال في معنى المشروع كيف شرع في محل النصب على الحال
متعلق بمحذوف والمعنى اتصال عقد مشروع بعقد مشروع
في المعنى المشروع معقولا به لاي معنى شرع ذلك العقد المشروع
نظير المعنى وهو خبر لقوله والاتصال اي اتصال المعنى كما في
الهبة والصدقة فان كل واحد منهما تمليك بغير بدل فيجوز
استعارة احدهما للاخر فيستعار لفظ الهبة للصدقة فيما
اذا تصدق على الغني حتى صح الرجوع والاول اي الاتصال
من حيث السببية والتعليل على نوعين اتصال الحكم بالعلة
كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين
لان الغرض من العلة هو المعلول فتكون العلة مفتقرة
الى الحكم من حيث الشرعية والمقصود والحكم لا يثبت بدون
العلة فيكون مفتقرا اليها في الوجود ولما كان جهة
الافتقار مختلفة لم يلزم الدور فلما ثبت الاتصال من الجانبين
عمت الاستعارة فان قلت هذا تقسيم الشيء الى نفسه والى
غيره لان السبب في الشرعية ما يكون طريقا الى الشيء من غير ان
يضاف اليه وجود ولا وجوب وهذا هو المراد من النوع
الثاني والعلة ما يضاف اليه الوجوب والوجود فيكون
غيره قلنا ليس المراد بالسبب هنا المعنى الشرعي بل المعنى اللغوي
وهو ما يكون طريقا ومفضيا الى الشيء مطلقا وهذا المعنى

اذا وهب للفقير شيئا لم يكن له الرجوع فيستعار لفظ الصدقة للهبة فيما صح احدهما صح

يشمل العلة والسبب فيصح ان يكون مقسما لها حتى لو قال
ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى
النصف الآخر ونوى به الملك اى اذا قال عنيت بالشراء
الملك هذه استعارة العلة للحكم او قال ان ملكت عبدا
فهو حر فملك نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقي ونوى
به اى بالملك الشراء يصدق فيهما ديانة هذا تفريع
على جواز الاستعارة من الطرفين وبيانه مسبوق بمعرفة
حكم المسئلتين وهو ان نصف العبد يعتق في صورة
الشراء الصحيح قيدنا به لان العبد لا يعتق اذا اشتراه فاسدا
لان شرط الحنث وجد في الفاسد قبل القبض ولا ملك له فيه
فتنحل اليمين ولم يقع الجزاء لعدم المحل وفي صورة
الملك لا يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه لان المقصود
من الشراء ليس الغنى لانه لا يستلزم الملك ولهذا يتحقق
من الوكيل ولا ملك له ويحنث لشرائه وكيلا في قوله
ان اشتريت عبدا فامرأتي طالق فصار مقصوده مطلق
الشرى فيحنث على اى وجه كان مجتمعا او متفرقا وفي قوله
ان ملكت عبدا مقصوده في العرف الاستغناء بملك العبد
وذا انما يكون بصفة الاجتماع حكى ان ابا بكر الاسكاف
كان من كبار ائمة بلخ وكان يقول لخادمه وقت درس
هذه المسئلة هل ملكت مائتي درهم وكان يقول الاثم يقول له
هل اشتريت بمائتي درهم يقول نعم فيوضح على اصحابه الفرق

واذا

واذا نوى من الشراء الملك او من الملك الشراء يصدق فيهما
ديانة قيدنا به لان في الصورة الاولى لا يصدق قضاء لكونه
متهما بالتخفيف عليه وفي الصورة الثانية يصدق قضاء
وديانة لان في هذه الارادة تشديدا عليه حيث يعتق عليه
والمراد بالديانة انه اذا استفتى فقيها يجيبه على ما نوى
ولكن القاضي لا يلتفت الى نيته اذا كان فيما نوى تخفيف عليه
هذا اذا لم يشر الى العبد معينا بعينه ولو اشار اليه يحنث كقوله ان
اشتريت هذا العبد ونوى به الملك وان ملكت هذا العبد
ونوى به الشراء فاشترى نصفه فباعه ثم اشترى النصف
الآخر فيعتق النصف الباقي في الفصلين لان الاجتماع صفة
مرغوبة فيعتبر في غير المعين ولا يعتبر في المعين لان الصفة
في الحاضر لغو كمن حلف لا يدخل هذه الدار لا تعتبر فيها صفة
العمران وتعتبر في غير المعينة فان قلت الملك فيما اذا قال
ان ملكت ونوى به الشراء مطلق غير مختص بالملك الحاصل
بالشراء والشراء علة لملك يثبت به فلا يكون بينهما اتصال
بالعلية والمعلولية فلا تجوز الاستعارة قلت كون
الحكم مختصا بعلة غير مشروط في هذا الباب والشرط افتقاره
الى ما يصلح علة للحكم في نفس الامر الا ترى انهم استعاروا الاثم للخمر
في قوله شربت الاثم حتى ضل عقلي اى الخمر والاثم غير مختص بالخمر
والثاني اى النوع الثاني من الاتصال الصوري في المشروعات
اتصال المسبب بالسبب وهو ما يفضي الى الحكم ولا يكون الحكم

مضافا اليه وجودا ووجوبا والمراد ههنا السبب الذي ليس بعلة
بان لا يكون الحكم مضافا اليه بلا واسطة اعم من ان يكون سببا
محضا كما تقدم او سببا محضا كما تقدم او سببا في معنى
العلة وهو ما تكون علة الحكم مضافا اليه دون الحكم كملك الرقبة
فانه علة لملك المتعة وملك الرقبة مضاف الى السبب وهو
البيع ولم يضف الحكم اليه وهو ملك المتعة اليه كاتصال
زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فاذا قال لامته
انت حرة يزول به ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول
ملك المتعة تبعا ولا يحل الاستمتاع الا بالنكاح وكان
قوله انت حرة سببا لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا اليه
لا علة لتخلل الواسطة وهي زوال ملك الرقبة ولو قال
المصنف كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق لكان
اولى ويمكن تقدير المضاف بان يقال كاتصال زوال ملك المتعة
بالفاظ العتق زوال ملك الرقبة وكاتصال ثبوت ملك
المتعة بالفاظ موضوعة لملك الرقبة فيجوز اللفظ الموضوع
لملك الرقبة لثبوت ملك المتعة استشكل شارح المغني
في هذا الموضع بقوله البيع والهبة والتمليك ليس سببا لملك
المتعة الذي يثبت بالنكاح وكذا العتق ليس سببا لزوال
ملك المتعة الذي يزول بالطلاق فلم يوجد الاتصال
باعتبار السببية فلا يصح الاستعارة جوابه يعرف مما ذكرنا
قريبا من ان الشرط في جواز الاستعارة الافتقار الى ما يصلح
علة

علة الحكم لان الحكم قبل وجوده يفتقر الى جميع العلل على وجه
البدل فيصح استعارة السبب للحكم كما استعارة الفاظ العتق
للطلاق حتى لو قال لامرأته انت حرة ونوى به الطلاق
يقع بائنا وانما احتيج الى النية لان المحل غير متعين لهذا المجاز
بل متعين لحقيقة اللفظ بالحرية فيحتاج الى النية لتعيين
المجاز دون عكسه اي لا يجوز استعارة الحكم للسبب كاستعارة
الفاظ الطلاق العتاق حتى لو قال لامته انت طالق ونوى
الحرية لا تعتق عندنا وقال الشافعي تعتق لتشابه
الطلاق العتاق لغة وشرعا اما لغة فلان كل واحد منهما
للتخلية والارسال واما شرعا فلان كل واحد منهما الازالة
الملك والسراية واللزوم فيجوز استعارة كل منهما للآخر
وانما قلنا العكس لا يجوز لان شرط جواز الاستعارة الاتصال
وهو انما يتحقق بالافتقار والمسبب مفتقر الى السبب لانه فرعه
مستغن عنه في ذاته لقيامه بنفسه وثبوت المسبب به من
الامور الاتفاقية حتى جاز تخلفه عنه فان من اشترى
جارية مجوسية يحصل ملك الرقبة دون المتعة الا اذا كان
المسبب مختصا بالسبب فتجوز الاستعارة من الجانبين
لكونه بمنزلة العلة كقوله تعالى اني اراني اعصر
خمرا اي عنبا استعير المسبب وهو الخمر للسبب وهو
العنب لاختصاص الخمر بالعنب فالحاصل ان استعارة
الملزوم للازم يجوز كيف ما كان واما استعارة اللازم

استعارة صح

محل ح

الوصف ح صح ليتعين ح صح

والسبب صح

لعله ضد المجاز الوصف بالحقيقة منه

للملزوم فانما يجوز اذا كان مساويا له فاذا كان المسبب مختصا به
يوجد شرط الافتقار من اللازم الى الملزوم فيجوز واما
اذا كان اعم منه فلا تصح الاستعارة وفيه نظر لانه
ينتقض بجواز استعارة المعلول للعلة وان كان
اعم منها فان قلت ورد في القرآن ذكر الحكم وارادة السبب
كقوله تعالى اذا نكحتم المؤمنات اى عقدتم والوطى غير مختص
بالعقد قلت الوطئ الذي يعقبه الطلاق مختص بالعقد
واذا كانت الحقيقة متعذرة وهي ما لا يوصل اليه الا بمشقة يوصل صح
او مهجورة وهي ما يمكن وصوله الا ان الناس هجروه و
تركوه صير الى المجاز بالاجماع كما اذا حلف لا ياكل من هذه
النخلة هذا مثال للمتعذرة والمجاز فيه ان لا ياكل ثمرها
وان لم يكن لها ثمر فثمنها ولو تكلف واكل من عين النخلة
لا يحنث في الصحيح او لا يضع قدمه في دار فلان هذا
مثال للمهجورة فان حقيقته وهو وضع القدم حافيا ممكن
لكن الناس هجروه والمجاز فيه الدخول فان قلت المحلوف عليه
في المثال الاول عدم اكلها وهو غير متعذر بل المتعذر اكلها
قلت اليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع فوجب اليمين
ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون ماكولا لا يكون
ممنوعا باليمين والمهجور شرعا كالمهجور عادة حتى ينصرف
التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا اى بنعم ولا مجازا
بطريق اطلاق اسم الخاص وهو الخصومة على العام

وهو

وهو الجواب لانه يتناول الاقرار والانكار والخصومة
مهجورة شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فتكون حراما
فلا ياتيه المسلم بنفسه فيصار الى المجاز وهو الجواب حتى
اذا ادعى رجل على آخر الفا فوكل المدعى عليه رجلا بالخصومة
ليخاصم المدعي فاقر الوكيل عند القاضي بان موكله اخذ
الالف جاز وعند زفر والشافعي رحمهما الله لا يجوز لانه
مامور بالخصومة والاقرار مسالمة واذا حلف لا يكلم حلفه صح
هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه كانه قال لا اكلم هذا الذات
ولو كلمه بعد ما كبر يحنث لان هجران الصبي مسلما كان او
كافرا بمنع الكلام عنه حرام لان الصبا مظنة الرحمة و
لهذا لم يجر عليه قلم التكليف ولا يقتل الصبي الكافر قصاصا
ولا يلزم جواز تسبيه لانه رحمة لثبوت الاسلام بالتبعية علم صح
وبدار الاسلام والمهجور شرعا كالمهجور عادة فان قلت
لو حمل على الذات يلزم ترك الترحم ايضا ما دام صبيا وترك
التوقير اذا كبر وترك المواصلة مع وجوب المواصلة
دائما ومهاجرة المؤمن حرام فوق ثلاثة ايام والتزام
المجاز لاجل الاحتراز من واحد منها الزم الثلاثة قلت الاحتراز عن صح
الالتفات في امثاله الى مباشرة المحظور قصدا وما يثبت
بالضمني فليس بمعتبر الا ترى لو قال لا اكلم هذا الذات بطريق الضمني صح
لا يكون مرتكبا للمنهي عنه وان لزم منه الهجران على ان
ترك التوقير ينفك عن الذات بان لا يعيش الى الكبر فلا يكون

لأنه ما قيد بقوله هذا الصبي لأنه لو قال صبيا يتقيد اليمين
بصفة الصبا لأن الصفة صارت مقصودة بالحلف
لكونها معرفة للمحلوف عليه كمن حلف لا أشربن الخمر اليوم تنعقد
اليمين وإن كان حراما شرعا لصيرورة الشرب مقصودا
باليمين فيحنث ان لم يشرب والاصل فيه ان اليمين اذا
انعقدت على موصوف تتقيد بصفته معرفا كان او صفة ح
منكرا ان صلح الوصف ان يكون داعيا الى اليمين كما اذا
حلف لا يأكل رطبا او هذا الرطب فأكله بعدما صار تمرا لا يحنث
لأن الرطوبة مضرة وإن لم يصلح كما اذا حلف لا يأكل من
لحم هذا الحمل يحنث اذا أكل من لحمه كبشا لأن لحم الحمل انفع
منه فلم يصلح ان يتقيد اليمين به اذا عرف هذا فنقول
كان الواجب ان يتقيد فيما نحن فيه بوصف الصبا لأنه مظنة — لأن الصبا
السفه فيصلح ان يكون داعيا الى اليمين لكنه لم يتقيد لحرمة
هجران الصبي شرعا واذا كانت الحقيقة مستعملة اى غير — ليست ح
مهجورة شرعا وعادة لكن ذكر لفظة مستعملة للمشاكلة
التقديرية لأن قوله الحقيقة يتضمن الاستعمال والمجاز
متعارفا اى متبادرا الى الفهم في العرف او معناه بكون استعماله
اكثر في عرف الناس من استعمال الحقيقة فهي اولى عند ابي حنيفة
لأن المستعار لا يزاحم الاصل خلافا لهما يعني عندهما المجاز
اولى لغلبة العرف وعلى هذين الاصلين اختلف ابو حنيفة
وصاحباه في قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن فإن له حقيقة

مستعملة

مستعملة وهو ما يطلق عليه اسم القرآن ومجازا متعارفا وهو
ما يسمى قراءة عرفا فجوز ابو حنيفة القراءة في الصلوة بآية
قصيرة وجوزاها بآية طويلة ولقائل ان يقول ينبغي على
اصله ان تجوز بما دون الآية واصلهما منقوض بما اذا حلف
لا يقرأ القرآن يحنث بقراءة آية قصيرة اجماعا كما اذا حلف
لا يأكل من هذه الحنطة او لا يشرب من هذا الفرات فعنده
يحنث بأكل عين الحنطة والكرع من الفرات قال صاحب الكشاف
في قوله تعالى فشربوا منه اي كرعوا فلا يحنث بأكل الخبز و
الشرب من الاواني المتخذة من الفرات فعندهما يحنث بأكل
ما يتخذ منها كما يحنث بأكل عينها وبالاغتراف من الفرات
كما يحنث بالكرع لأنه مجاز عن أكل ما تحويه الحنطة وعن
شرب ماء يجاور الفرات وهو بعمومه يتناولهما فإن
قلت فعلى هذا يلزم ان يحنث بأكل السويق عندهما لوجود
أكل ما تحويه الحنطة قلت السويق جنس آخر غير جنس الدقيق
عندهما ولهذا جوزا بيع الدقيق بالسويق متفاضلا
فلا يحنث كذا ذكره شمس الأئمة ومن هذا عرف ان ما قاله
بعض الشراح وعند محمد يحنث بأكل ما يتخذ من الحنطة
كالخبز والسويق ونحوهما ليس بصحيح ولو شرب من نهر
ينشعب من الفرات لا يحنث لأن ماء الفرات انقطع منه
يؤخذ — بالنهر ولو قال من ماء الفرات فشرب من نهر آخر اخذ
من الفرات بكرع او بإناء يحنث بالاتفاق لأنه عقد يمينه

على ماء الزات وهذا الماء ماؤه وان تحول الى نهر آخر هذا
الخلاف فيما اذا لم ينو شيئًا فان نوى الحقيقة او المجاز صح يقع على ما
نوى اتفاقا ولو كانت الحقيقة والمجاز سواءً في الاستعمال
فالعبرة للحقيقة اتفاقا وهذا اي الاختلاف المذكور
بناء على اصل آخر مختلف فيه وهو ان الخلفية اي كون
المجاز خلفا عن الحقيقة في التكلم عنده اي بان صار التكلم
بلفظ هذا ابني اذا اريد به المجاز وهو الحرية خلفا عن التكلم
بلفظ هذا ابني اذا اريد به الحقيقة وهو البنوة لان الحقيقة
والمجاز من اوصاف اللفظ فجعل الخليفة في التكلم اولى
وعندهما في الحكم يعني هذا ابني مجازًا خلف عن هذا ابني
حقيقةً في الحكم اي في حكمه المجازي اي خلف عن حكمه الحقيقي
لان الحكم هو المقصود فجعله خلفا في المقصود اولى وبعض
الشراح فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية
خلف عن لفظ هذا حر اي قايم مقامه وهذا التفسير صحيح في
المعنى لكن التفسير الاول اليق بهذا المقام لان المجاز خلف
عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا في جهة
الخلفية فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف في
الجهة فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان
المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر فيكون الخلاف في
الاصل والخلف لا في جهة الخلفية قال شارح المغني المنصور
القاآني هذا غير صحيح لان حكم الاصل وهو الحرية التي تثبت

على القاآني المنصور

بهذا

بهذا حر ليس بممتنع في هذا المحل بل هو متصور كما في الاصغر
سنًّا منه فيلزم ان يثبت العتق عندهما لوجود شرط المجاز
وهو تصور الاصل والامر بخلافه ويظهر الخلاف في قول العبد
وهو اي العبد اكبر سنا منه اي المولى هذا ابني فعنده
يعتق لان شرط الخلفية تصور الحقيقة والحقيقة متصورة
من حيث التكلم لان قوله ~~لان قوله~~ هذا ابني من حيث التكلم صحيح
لانه مبتدأ وخبر ولما التعذر من حيث الحقيقة تعين المجاز موجبة الحقيقة
ذكرا للملزوم وارادة اللازم وهو الحرية وعندهما لا يعتق
لانه لابد ان يكون الاصل في مخرجه صحيحا موجبا للحكم
وهذا الكلام غير منعقد لايجاب الحكم اصلا فيلغو كالغموس
لما لم ينعقد للحكم الاصلي وهو البر لاستحالته لم ينعقد
للحكم الخلفي وهو الكفارة ولقائل ان يقول ينتقض هذا
الاصل على قول ابي يوسف بمسئلة الكوز وهو ما اذا حلف
ليشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه فانه قال بانعقاد
اليمين ثمه ليظهر اثره في حق الخلف وهو الكفارة مع
ان الاصل وهو البر مستحيل فحاصل الخلاف انه اذا استعمل
لفظ واريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى
الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط فحيثما امتنع
المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ
من حيث العربية وجه بنائها على هذا الاصل ان الخلفية
لما كانت في التكلم عنده اعتبر لفظ الحقيقة لان المجاز

لابزاحمه فالحقيقة المستعملة صارت اولى من المجاز المتعارف
وعندهما المجاز المتعارف اولى فاذا
وعندهما لما كانت الخلفية في الحكم وجب الترجيح باعتبار
الحكم وحكم المجاز راجح لانه اكثر استعمالا واعم فائدة
فان قلت يرد على قول ابي حنيفة قوله لعبده هذه بنتي لا يعتق
عنده مع ان العمل بالمجاز ممكن اذ البنتية سبب للحرية كالبنوة
قلت انه على الخلاف فلو كان على الوفاق فقوله هذه بنتي حكمه
الحرية بجهة البنتية وهذه الذات ليست بمحل لتلك الحرية
فاضافتها اليه كاضافة العتق الى الحمار لعدم المحلية فيلغو
لعدم المحل ولان المشار اليه اذا كان من جنس المسمى يتعلق
الحكم بالمشار اليه واذا كان من خلاف جنسه يتعلق بالمسمى
ولا عبرة بالمشار اليه كمن لو باع فصا على انه ياقوت احمر
فاذا هو اصفر ينعقد البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر
انه زجاج لا ينعقد لعدم المسمى والذكر والانثى جنسان
فيتعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم فلا يعتبر تصحيح الكلام
في المعدوم وقد يتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان
الحكم ممتنعا كما في قوله لامراته هذه بنتي وهي معروفة
النسب وتولد لمثله او اكبر سنا منه حتى لا تقع الحرمة
بذلك ابدا اي سواء اصر على هذا القول او كذب نفسه
الا انه اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لا لان الحرمة
ثبتت بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظالما بمنع حقها
في الجماع فيجب التفريق كما في الجب والعنة اما تعذر

الحقيقة

الحقيقة وهو النسب في الاكبر سنا منه فظاهر واما في التي
تولد لمثله فلان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير واما تعذر
المعنى المجازي فلان التحريم الذي يثبت بهذه بنتي هو التحريم
الذي يقتضي بطلان النكاح من اوله لان البنتية اذا ثبتت
تظهر الحرمة من الاصل وليس في وسعه اثباته والذي في وسعه
اثبات تحريم يقتضي صحة النكاح السابق ويكون حقا
من حقوقه كالطلاق فاللفظ غير صالح له قيد بقوله معروفة
النسب لانها لو كانت مجهولة النسب فرق بينهما ويثبت
النسب كذا في المحيط وقيل الحكم في المجهولة كذلك حتى لا تحرم
لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له
اياه ولا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تاكده بالقبول
وانما وضع المسئلة في معروفة النسب لان تعذر العمل
بالحقيقة فيها اظهر والحقيقة تترك لما فرغ من بيان
الحقيقة والمجاز شرع فيما يترك به الحقيقة وذلك خمسة
بالاستقراء بدلالة العادة على تركها كالنذر بالصلوة و
الحج فان الصلوة لغة الدعاء كما في قوله عليه السلام واذا
كان صائما فليصل اي ليدع ثم نقلت الى الاركان المعهودة
واستعملت فيها وترك معناها لغة فلو نذر ان يصلي
يحمل على الاركان وكذا الحج لغة القصد ثم نقل الى الحركة للنسك
المعروف وبدلالة اللفظ في نفسه كما اذا حلف لا ياكل
لحما لم يحنث باكل لحم السمك وعند مالك يحنث لانه لحم

جهالة انه ان ثبت التحريم بهذا اللفظ لا يخلو اما ان يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق او التحريم الذي لا يقتضيها والثاني منتف لانه لو قال لاجنبية معروفة النسب هذه بنتي يكون لغوا فعلم انه اذا التحريم ثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوق النكاح كالطلاق وذلك انتفى ايضا [illegible]

مجهولة النسب

بيت
عادت ولفظ وسياق ودلالة معنى ومحل
بل حقيقة ترك او لعرف يوشع [illegible]

[illegible]

الى القصد

حقيقة ولهذا لا يصح نفيه عنه والعلماء تمسكوا في ذلك بالعرف لانه لحم
صح

السمك لم يستعمل استعمال اللحم في الباجات وبايعه لا يسمى
لحاما فلا يدخل في اللحم والعرف معتبر في اليمين وذهب
فخر الاسلام ومتابعوه الى النظر في ماخذ الاشتقاق ولحم
السمك مخصوص من اللحم بدلالة اشتقاق اللفظ فان
اصل تركيبه يدل على الشدة والقوة يقال التحم القتال
اذا اشتد ثم يسمى اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار
تولده من الدم وليس للسمك دم والا لما عاش في الماء
وشرط ذبحه لحله قال صاحب الكشف لقائل ان يمنع
كونه ماخوذا مما ذكر لان قولهم التحم القتال انما هو لكثرة
اللحم بكثرة القتلى فلا يكون له ماخذ يدل على الشدة والقوة
الى هنا كلامه ولقائل ان يقول لو كان لحم السمك مخصوصا
بدلالة الاشتقاق لكان اللفظ مجازا في لحم السمك وليس
كذلك لان الله تعالى سماه لحما في قوله تعالى ومن كل
تاكلون لحما طريا ويمكن ان يقال المراد من كونه ماخوذا
ان وضعه لذات باعتبار معنى هو المقصود بشهادة
الدوران فان ل ح م كيف تركبت دارت مع تادية
معنى الشدة والقوة من ذلك الملحمة للواقعة العظيمة
والتحم القتال والتحم الجرح للبرء والملح لتقوى الطعام
به ولو اكل لحم الادمي والخنزير يحنث على الطريق ولا يحنث
نظرا الى العرف وقوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب
ولا يعتق لان المكاتب كالحر يدا فكان مملوكا من وجه دون

وجه

الذي هو اقوى الاخلاط في الحيوان ح

اي عكس المذكور من المسائل لان الحقيقة تترك فيهما باعتبار النقصان وهنا تترك باعتبار الكمال ح

وجه ولا يتناوله المملوك المطلق المنصرف الى الكامل ويتناول
المدبر وام الولد فيعتقان لان الملك فيهما كامل والرق ناقص
وعكسه اي عكس ما ذكرنا من المسئلتين الحلف باكل الفاكهة
من حلف لا ياكل الفاكهة فاكل الرمان والرطب والعنب لا يحنث
عند ابي حنيفة لان في هذه الثلثة كمالا في معنى التفكه لان
الفاكهة اسم لما يتنعم ويتلذذ به زيادة على ما يقع به قوام
البدن فتكون الفاكهة اسما لما هو تابع وهذه الثلاثة
يحصل بها زيادة قوام البدن فيكون فيها وصف زائد ولا
تدخل في الفاكهة فان قلت كيف ادخلتم الطرار تحت اسم السارق
مع ان في فعل الطرار وصفا زائدا وهو الاخذ من اليقظان
قلنا المعنى الزائد في الطرار غير مناف للسرقة بل مكمل لها كالضرب
والشتم فانهما مكملان لمعنى الايذاء فيثبت الحكم فيه بالدلالة
والزيادة في هذه الثلاثة وهو كونه غذاء مناف للتفكه
لان الغذاء مقصود والتفكه امر زائد غير مقصود فيكون
مغيرا للمعنى التبعية وعندهما يحنث باكلها لان الفاكهة
ما يؤكل على سبيل التنعم وهذه الاشياء كذلك وان نواها
عند الحلف يحنث اتفاقا وبدلالة سياق النظم اي سوق
الكلام يعني بترك الحقيقة بقرينة لفظية التحقت بها
سابقة او متاخرة الا ان السياق بالياء بنقطتين من
تحت اكثر استعمالا في المتاخرة كقوله طلق امرأتي فانه يدل على
التوكيل حقيقة لكن تركت هنا بقرينة قوله ان كنت رجلا

لان هذا الكلام انما يقال عند ارادة اظهار عجز المخاطب عن
الفعل الذي قرن به فيكون للتوبيخ مجازا و بدلالة معنى (الكلام ٣)
يرجع الى المتكلم يعنى الى حاله كما فى يمين الفور كما لو قال لامرأته
حين قامت لتخرج ان خرجت فانت طالق انه يقع على
تلك الخرجة حتى لو رجعت ثم خرجت لا تطلق الفور ماخوذ
من فوران القدر سميت الحالة التي لا لبث فيها بهذا
الاسم باعتبار فوران الغضب نظيره قوله والله لا اتغدى
جوابا لمن دعاه الى الغداء وهو بفتح الغين طعام يؤكل فى
الغداة والتغدي عبارة عن اكل مترادف يقصد به الشبع
ولهذا لا يحنث فى يمينه لا يتغدى حتى يأكل اكثر من نصف
شبعه فان حقيقة قوله لا اتغدى العموم الا انها تركت
بدلالة حال المتكلم لانه اخرج الكلام مخرج جواب
الداعي فانه دعاه الى الغداء الذي بين يديه فيتقيد به
وبدلالة فى محل الكلام كقوله صلى الله تعالى عليه وسلم انما
الاعمال بالنيات ورفع عن امتى الخطأ والنسيان هذا
هو النوع الخامس من انواع ما يترك به الحقيقة فان هذا
الكلام يقتضى ان لا يوجد عمل بلا نية وان لا يوجد خطاء
ونسيان وقد نرى العمل بلا نية والخطأ والنسيان واقعين
فى الامة كثيرا فعلم ان حقيقته غير مرادة فيحمل على المجاز (بطريق اطلاق اسم الشيء على موجبه)
ويراد به حكم الاعمال وحكم الخطاء والحكم نوعان حكم الدنيا
وهو الجواز والفساد وحكم الآخرة وهو الثواب فى الاعمال

المفتقرة

المفتقرة الى النية والاثم فى الافعال المحرمة والنوعان مختلفان
اذ مبنى الصحة وجود الاركان والشرائط ومبنى الفساد عدمهما
ومبنى الثواب خلوص النية والاثم عدمه الا ترى ان من صلى وفي
ثوبه نجس لا يدريه لا تجوز صلوته لفقد شرطها ولكن له ثواب
لخلوص نية ولو صلى رياء جازت صلوته وليس له ثواب
لفساد اعتقاده فيكون مشتركا بينهما فلا يصح احتجاج
الشافعي رحمه الله به علينا فى اشتراط النية فى الوضوء
وفى عدم فساد الصوم بالخطاء لان ارادة المعنيين جميعا
غير جائزة اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عنده
فلان المجاز لا عموم له فحمل ابو حنيفة على الثواب لكونه
باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية بخلاف الصحة
فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح وحمل الشافعي
على الصحة والفساد لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعث
لبيان الحل والحرمة وللقائل ان يقول لا نسلم ان الحكم مشترك
بل هو عام معنوي كالشيء لان حكم العمل هو الاثر الثابت به
فيتناول كليهما وعدم عموم المجاز لم يثبت عن الشافعي
على ما سبق ولو سلم فله ان يقول هذا الحديث من قبيل
المحذوف لا المجاز وان يقول عدم بقاء الاعمال على العموم
مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال
التي هي محل الثواب فتخصيصه عنده بغير البيع والنكاح (فخصص)
مما لا يفتقر الى النية بالاجماع فان قلت لو كان المراد

حكم الآخرة لا يبقى لقوله عليه السلام عن أمتي فائدة إذ عدم
المؤاخذة في الآخرة تعم جميع الأمم إذ لا يجوز في الحكمة
المؤاخذة قلت ذلك مذهب المعتزلة فأما عند أهل [بهما]
السنة فهي جائزة في الحكمة بدليل قوله تعالى إخبارا ربنا
لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا فلو لم يجز في الحكمة
المؤاخذة بهما لكان معنى الدعاء ربنا لا تجر علينا أي
لا تظلم بالمؤاخذة فيهما وفساده ظاهر على أن تقديم
قوله عن أمتي يقتضي الاختصاص فلو لم يجز المؤاخذة مطلقا
في الآخرة لما قرره من كان بحر البلاغة رشحة من أمواجه
صلوات الله عليه وسلامه وعلى آله وأزواجه وجميع
صحابته والتحريم المضاف إلى الأعيان كالمحارم في
قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم الآية والخمر في قوله عليه
السلام حرمت الخمر لعينها حقيقة عندنا كالتحريم
المضاف إلى الفعل فيوصف المحل أولا بالحرمة ثم تثبت حرمة
الفعل بناء عليه خلافا للبعض وهم أصحابنا
العراقيون والمعتزلة فإنهم قالوا المراد منه تحريم
الفعل لا غير وقال قوم من المعتزلة إنه مجمل لا يصح
الاحتجاج به لأن التحريم هو المنع والمكلف إنما
صار ممنوعا عما هو مقدوره ولا قدرة لنا على الأعيان
فلا بد من إضمار فعل حذرا من إهمال الخطاب وإضمار
جميع الأفعال مستحيل وليس إضمار بعضها أولى من الآخر

فبقي

فبقي مجملا واحتج الفريق الثاني بالعرف قالوا من عرف اللغة
يتبادر فهمه عند سماع قولنا حرمت عليكم النساء أو الطعام
إلى أن المراد منه تحريم الفعل المقصود منه وهو الوطء في الأول
والأكل في الثاني ولكنا نقول التحريم إذا أضيف إلى العين
كان ذلك أمارة على أنه خرج عن أن يكون محلا للفعل وهذا
كالنسخ والمنع نوعان منع الرجل عن الشيء كمنع الغلام عن
أكل الخبز ومنع الشيء عن الرجل بأن رفع الخبز من بين يديه
فإضافة التحريم إلى العين من النوع الثاني ولا معنى
للتوقف فيه مع هذا التوجيه الصحيح ويتصل بما ذكرنا أي [حروف المعاني]
بالحقيقة والمجاز حروف المعاني أي الحروف التي لها معان
وإطلاق الحروف على المذكور في هذا الفصل بطريق التغليب
لأن بعضه أسماء مثل إذا ومتى وغيرهما وحروف
العطف أكثرها وقوعا ذكر الأسماء فيما بين الحروف استطرادا
لمناسبة حكمها حكم الحروف ووجه اتصالها بما ذكرنا أنها تارة
تستعمل فيما وضعت له فيكون حقيقة وتارة في غير
ذلك فيكون مجازا فالواو لمطلق العطف أي لمطلق [الواو]
الجمع من غير تعرض لمقارنة كما زعم بعض أصحابنا
أنها للمقارنة على قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله و
لا ترتيب كما زعم بعض أصحاب الشافعي محتجين
بقوله تعالى واركعوا واسجدوا والركوع مقدم على السجود
بلا خلاف فأفاده حرف الواو ونحن نقول حرف الواو لو كان

مفيدًا للترتيب لما صح ان يقال جاءني زيد وعمرو قبله ولان الفاء
للترتيب ولو كان الواو ايضا له يحصل التكرار وهو خلاف
الاصل وما ذكره معارض بقوله تعالى واسجدي واركعي
وفي قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق
وطالق انما تطلق واحدة اذا وقع الشرط عند ابي حنيفة
هذا اشارة الى رد ما زعم بعض اصحابنا من ان الواو للترتيب
عنده وللمقارنة عندهما بدليل هذه المسئلة المذكورة
في الكتاب لانها لو لم تكن للترتيب عنده لوقعن جملة كما
تعلقن ولو لم تكن للمقارنة عندهما لوقع الاول ولغا
الثاني والثالث لان موجب هذا الكلام الافتراق فلا يتغير
بالواو يعني ان الترتيب لم ينشأ من الواو بل نشأ من ذكر
الطلقات متعاقبة على وجه يتصل الاول بالشرط بلا واسطة
والثاني بواسطة لان قوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة
الى الكاملة فتعلق الثاني بعد تعلق الاول والثالث
بواسطتين فاذا تعلقن بهذا الترتيب نزلن كذلك
عند وجود الشرط فلما نزل الاول قبل الثاني والثالث
لم يبق للثاني والثالث محل وقالا موجبه الاجتماع ايضا
اي الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه متعلقين
بالشرط بلا واسطة وذلك لان قوله وطالق جملة ناقصة
جزاء بغير شرط فيصير ما تتم به الاولى وهو الشرط شرطا فيه
للثانية ولما تساوت الثانية والثالثة الاولى في التعليق
بالشرط

بالشرط يقعن جملة اذ ليس بين الاجزية ما يوجب صفة
الترتيب فلا يتغير بالواو وهذا اذا قدم الشرط اما اذا
اخره يقع الثلاث اتفاقا لان الشرط مغير فاذا وجد في
اخر الكلام مغير يتوقف اوله على اخره كما في الاستثناء
فيتعلق الاجزية المتوقفة دفعة قال فخر الاسلام وصاحب
التقويم الى قولهما واوردا على قوله اشكالا بانه اثبت التعاقب
في ازمنة التعليق وذلك لا يوجب التعاقب في الوقوع و
انما الترتيب في الوقوع بلفظ يوجب تفرق ازمنة الوقوع
كثم ولم يوجد وان المعلق ليس بطلاق في الحال بل له
صلاحية ان يقع طلاقا عند وجود الشرط فما لم يكن طلاقا
في الحال لا يقبل وصف الترتيب لان الوصف لا يسبق
الموصوف فكان العبرة لحال الوقوع ولم يوجد فيه ما يوجب
تفرق ازمنة الوقوع واذا قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق
وطالق انما تبين بواحدة هذه المسئلة توهم ان الواو ايضاح
للترتيب عند علمائنا والا يقع الثلاث كما ذهب اليه الشافعي
في القديم لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فازال
الوهم بقوله لان الاول وقع قبل التكلم اي قبل الفراغ عن
التكلم بالثاني فسقطت الولاية لفوات محل التصرف لانها
غير موطوءة فلغا الثاني والثالث بهذا لا لان الواو للترتيب
لا يقال قد تغير هنا صدر الكلام باخره لانه يثبت به الحرمة
الغليظة فكان ينبغي ان لا يقع الطلاق باوله لانا نقول

آخر ليس بمغير بل مقرر لان حكم اوله الحرمة الخفيفة وحكم
آخره الحرمة الغليظة وكلاهما رافع للقيد فيكون مؤكدا واذا
زوج فضولي امتين من رجل بعقد او بعقدين بغير
اذن مولاهما وبغير اذن الزوج وقبل الفضولي الآخر
صار النكاح موقوفا على اجازة كل واحد منهما فان نقض
احدهما انتقض وان اجاز توقف على اجازة الآخر قيدت بقولي
قبل الآخر لان الفضولي الواحد لا يجوز ان يتولى طرفي النكاح
كما اذا قال زوجت فلانة من فلان بغير امرهما خلافا لابي يوسف
وفي النهاية هذا اذا تكلم الفضولي بكلام واحد وان تكلم
بكلامين بان قال زوجت فلانة من فلان وقبلت عنه
يتوقف اتفاقا ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا بواو
العطف بطل نكاح الثانية وهذه المسئلة توهم ان
الواو للترتيب اذ لو كان الواو لمطلق الجمع لصار كانه قال
اعتقتهما ويصح نكاحهما فازاله بقوله انما بطل نكاح الثانية
لان عتق الاولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية حتى لا
يلحقه الاجازة لانه لا حل للامة في مقابلة الحرة حتى لو
تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة نكاحا نافذا او موقوفا
يبطل نكاح الامة لان التوقف يعتبر بابتداء النكاح
لان كلمان راجعا الى المحل فالابتداء والبقاء فيه سواء
والامة ليست بمحل للنكاح منضمة الى الحرة فكذا حال التوقف
ولزوم العقد من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق

ولقايل

ولقائل ان يقول ينبغي ان لا يبطل النكاح الموقوف للامة
على الحرة لانه ليس بنكاح حقيقة لانه لا يثبت به الحل ولا يراد
بقوله عليه السلام لا تنكح الامة على الحرة الا النكاح التام
اذ لو اريد به التام والموقوف يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز ولا تقتضي عن هذا الاشكال الا بان يلتزم ان الجمع
بينهما في مقام النفي جائز كما جاز الجمع بين معنيي المشترك
فيه ولو اعتق احديهما بعينها ثم بلغ المولى النكاح
فاجاز نكاح الامة لم يجز لان المولى باعتاق احديهما
نقض نكاح الاخرى ولو اعتقهما بكلام مفصول فاجاز
الزوج نكاحهما او نكاح واحدة منهما جاز نكاح المعتقة
اولا لان الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل
نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا
اذا كان النكاحان في عقدة واحدة واما اذا كانا في
عقدين فان كان مولى الامة واحدا فالحكم كما ذكرنا
وان كان اثنين فاعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان
على حالهما فايهما اجاز جاز لانهما لو انشأ العقد واحديهما
حرة والاخرى امة توقفا الا انه لا تضايق في التوقف
واحدهما لا يملك الاجازة في ملك الآخر بخلاف ما اذا كان
المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير رادا نكاح الثانية
وانه سبيل منه وان اجازها جاز نكاح المعتقة الاولى
ولو اعتقهما المولى بلفظ واحد بان قال اعتقتهما لا يبطل نكاح

مولى الامتين

واحدة منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة ولقائل
ان يقول قوله متصلا زائد لان الحكم كذلك اذا اعتق
احدهما وسكت ثم اعتق الاخرى وقوله بغير اذن الزوج
ولا حاجة الى التقييد به ولهذا وضع شمس الائمة
المسئلة ولم يقيدها به فبطل الثانى اى نكاح الامة
الثانية قبل التكلم بعتقها واذا زوج رجلا اختين
فى عقدتين قيد به لانه لو زوجها فى عقدة واحدة لا ينعقد
بحال بغير اذن الزوج فبلغه اى خبر النكاح الزوج
فقال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اى بطل العقدان
كما اذا اجازهما معا بان قال اجزت نكاحهما وان اجازها
متفرقا بان قال اجزت نكاح هذه ثم قال بعد زمان اجزت
نكاح هذه بطل النكاح الثانى هذه المسئلة موهمة
ان الواو للمقارنة فازال هذا الوهم بقوله لان صدر الكلام
يتوقف على آخره اذا كان فى آخره ما يغير اوله هذا علة لقوله
بطلا يعنى صدر الكلام يقتضى جواز النكاح وفى آخره
ما يغيره لان جواز النكاح الثانى ينافى جواز النكاح
الاول للزوم الجمع بين الاختين وبطل النكاحان جميعا
وانما صح النكاح الاول اذا اجازهما متفرقا لعدم توقف صدر الكلام
على آخره كما فى الشرط والاستثناء اى كما ان الكلام
موقوف على آخره اذا وجد الشرط او الاستثناء بعده و
بطلانهما من هذا التعليل الا لان الواو وقد يكون الواو

يقتضى المقارنة صح

القبيل

للحال

للحال كقوله لعبده اد الى الفا وانت حر لم يحسن العطف
ههنا لان الجملة الاولى فعلية انشائية والثانية اسمية
خبرية وبينهما كمال الانقطاع واذا كان الواو للحال والاحوال
شروط لكونها مقيدة كالشرط تعلقت الحرية بالاداء
حتى لا يعتق العبد الا بالاداء فان قلت اذا كان الحال
شرطا ينبغى ان يتقدم مضمونه على العامل فلا يكون معلقا
وحينئذ يلزم الحرية قبل الاداء قلت انه من باب القلب
اى كن حرا وانت مؤد الى الفا اعترض عليه بان القلب
لا يقع الا فى كلام المهرة المتفنين وهذا الكلام يصدر
من غيرهم او هى حال مقدرة اى اد الى الفا مقدرا للحرية
فى حال الاداء او الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر
اى اد الى الفا تصر حرا واعترض عليه بان كونها قائمة
مقام جواب الامر مجرد اصطلاح من عنده فلا يلتفت
اليه فلو كان معنى الكلام اد الى الفا تصر حرا لم يبق
الواو للحال وكلامنا فيها او يقال الحرية حال الاداء والحال
وصف والوصف لا يتقدم على الموصوف فالحرية يتأخر
عن الاداء وقد تكون الواو لعطف الجملة فلا تجب به
المشاركة فى الخبر كقوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق فتطلق
الثانية واحدة لان الشركة فى الخبر انما كانت للافتقار
واذا كانت تامة فقد ذهب دليل الشركة وكذا فى قولها
طلقنى ولك الف وهذه الواو لعطف الجملة حتى لا يجب

شئ عليها اذا اطلقها عند ابي حنيفة لان الواو للعطف حقيقة
والحمل عليها متعين حتى يقوم دليل يعارضها ومعنى المعاوضة
لا يصلح ان يكون دليلا لان معنى المعاوضة في الطلاق زائد
حتى ان الكرام يمتنعون عن العوض في الطلاق وهو ابغض المباحات
الى الله تعالى بغير عوض فكيف بالعوض واذا دخل العوض
في الطلاق صار يمينا من جانب الزوج حتى لم يصح رجوعه
قبل قبولها ولو كان معنى المعاوضة اصليا لما صار يمينا ولا يصح لصح صح
رجوعه واذا كان عارضا لا يصلح ان يكون معارضا للاصلي
فلا يصلح ان تكون مغيرة لحقيقة العطف وذكر في شرح
المغني فيه بحث لانا سلمنا ان المعاوضة في الطلاق
عارض ولكن تتعين ارادتها بقرينة ذكر الالف بمقابلة
الطلاق ولا معنى للعطف لعدم المناسبة بين الجملتين
والحمل على المجاز اولى من الالغاء الى هنا كلامه ويمكن ان
يقال العطف صحيح لان اتحاد الجملتين ليس بشرط عند
كثير من النحويين حتى قال سيبويه اذا كان الكلام مرتبطا
من حيث المعنى يصح العطف وههنا كذلك لان قولها
ولك الف وعد منها اياه بالمال ووعد المال في مقابلة الطلاق
مناسب مشروع فيصح العطف وان اختلفا لفظا وقالا
انها اي الواو للحال فيصير شرطا وبدلا يعني يصير وجوب
الالف عليها شرطا للطلاق وعوضا عنه بدلالة حال المعاوضة
والخلع عقد معاوضة فصار كانها قالت طلقني في حال كون

الالف

الالف علي فلما قال طلقت كان تقديره طلقت بذلك
الشرط فيجب الالف حينئذ والفاء للوصل والتعقيب بتراخي — والفاء — المعطوف
عن المعطوف عليه بزمان وان لطف اي قل ذلك الزمان
بحيث لا يدرك اذ لو لم يكن كذلك كان مقارنا واذا قال
ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط
ان تدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ ولو دخلت
الثانية بعد الاولى بزمان فيه تراخ لم تطلق ويستعمل
الفاء في احكام العلل لان الاحكام مترتبة على عللها — العلل صح
فاذا قال بعت هذا العبد بكذا وقال الآخر فهو حر انه — منك صح
قبول للبيع فيعتق لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب
الايجاب وهي للترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب
الا بعد ثبوت القبول بطريق الاقتضاء ولو قال وهو حر
لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فيكون قوله
وهو حر محتملا لان يجعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل
الايجاب وان يكون انشاء للحرية بعد القبول فلا يثبت
القبول بالشك وتدخل الفاء على العلل اذا كانت مما يدوم
لانها لو كانت دائمة لكانت في حالة الدوام متراخية على ابتداء
الحكم كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث اي المغيث باعتبار
ان الغوث بعد ابتداء الابشار باق فان قلت اتيان الغوث
قد يدوم وقد لا يدوم فلا يجوز بناء الحكم على الاحتمال قلت
لا نسلم هذا بل بناء الحكم على الغالب لان الاصل في كل ثابت

دوامه لان العدم عارض ولقائل ان يقول كلامنا في الفاء
الداخل على العلة والغوث الدائم ليس بعلة للابشار بل
الغوث في ابتداء وجوده علة الابشار لا الغوث الدائم
لان الابشار لا يدوم لان البشارة اسم لايراد خبر سار
حق ليس عند المخبر به خبره فان قلت لم لا يجوز ان يكون
من القلب فيكون المعنى اتاك الغوث فابشر فلا يحتاج
اذا الى هذا التكلف قلت لانه لا يصدر الا من الفصيح
كقوله ادّ الي الفا فانت حر اي ادّ الي الفا لانك حر فيعتق
للحال فان قلت لم لم يجعل الفاء داخلة في جواب الامر
على معنى ان اديت الي الفا فانت حر قلت لان فيه اضمار
الشرط والاضمار خلاف الاصل اذا صح الكلام بدونه فان
قلت دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل قلت
العلة اذا استدامت يحصل الترتيب فتكون محلا للفاء
من وجه ولقائل ان يقول الاضمار وان كان خلاف
الاصل ففيه عمل بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون
هو اولى والوجه ان يقال لا يصلح ان يكون فانت حر
جواب الامر لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة
ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة
على الثبوت بمعنى المستقبل اذا كانت ملفوظة واما اذا
كانت مقدرة فلا تقول ان تاتني اكرمتك فلا تقول
ايتني اكرمتك فكذلك الجملة الاسمية تقول ان تاتني فانت

الدائم

اتيتني

مكرم

مكرم ولا تقول ايتني فانت مكرم وتستعار الفاء بمعنى
الواو في قوله له على درهم فدرهم حتى لزمه درهمان لان
الفاء للترتيب ولا ترتيب في العين والدراهم في الذمة
في حكم العين فيجعل الفاء عبارة عن الواو مجازا لاشتراكهما
في نفس العطف او يصرف الترتيب الى الوجوب فكانه قال
وجب درهم وبعده آخر وقال الشافعي لزمه درهم واحد
لانه لما تعذر الحقيقة ولم يمكن صرفه الى الترتيب في
الوجوب لان وجوب الثاني بعد الاول متصلا به لا يتصور
اذ لا بد من مباشرة سبب آخر بعد وجوب الاول فينفصل
لا محالة حمل على ان يكون الثاني كلاما مبتدأ للتاكيد فكانه قال
درهم فهو درهم فنقول فيما قاله ترك حقيقة الفاء
من كل وجه وفيما قلنا وان بطل التعقيب بقي معنى العطف
وفيه عمل بحقيقة الفاء من وجه وهو اولى من الاهدار وثم
للتراخي وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة
بمنزلة ما لو سكت ثم استانف يعني بمنزلة الاستيناف
بالمعطوف بعد السكوت عن المعطوف عليه عند ابي حنيفة رحمه
الله ليحصل كمال التراخي لانه حينئذ يصير التراخي في التكلم
ممتنع في الانشاءات فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا
تقديرا وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم لرعاية
معنى العطف لان العطف لا يصح مع الانفصال
والتكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا فيبقى الاتصال

وثم

من حيث التكلم والحكم لان التراخي في الحكم مع عدم التراخي صح

لنظام رعاية لحق العطف حتى اذا قال نتيجة الخلاف
لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده
يقع الاول في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق
وسكت ثم قال انت طالق لان التراخي عنده في التكلم ويلغو
ما بعده لعدم المحل فان قلت هلا يتوقف صدر الكلام على
آخره لوجود المغير قلت شرط التوقف اتصال اول الكلام بآخره
ولم يوجد بسبب ثم ولو قدم الشرط وقال ان دخلت
الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول ووقع
الثاني في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت
الدار فانت طالق وسكت ثم قال انت طالق ولغا الثالث
لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد نكحها صح
الشرط يقع الطلاق فان قلت ينبغي ان لا تقع الطلقة
الثانية والثالثة سواء كانت مدخولا بها او لا لان ثم
بمنزلة سكتة على قوله فيكون كقول الرجل لامرأته انت طالق
ثم قال بعد سكتة طالق فهناك يكون لغوا لعدم المبتدأ
قلت يضمر المبتدأ بدلالة العطف لتصحيح كلامه فيصير كانه
قال ثم انت طالق فان قلت طالق كما هو يحتاج الى المبتدأ
يحتاج الى الشرط قلت احتياجه الى المبتدأ ليس كاحتياجه
الى الشرط لانه لو لم يضمر المبتدأ لكان لغوا ولا كذلك الشرط
وقالا يتعلقن جميعا يعني يتعلق الكل في المدخول بها
وفي غير المدخول بها وفيما قدم الشرط او اخر وينزلن على الترتيب

عند

عند وجود الشرط لوجود معنى التراخي الا انه اذا كانت
مدخولا بها تطلق ثلاثا والا تطلق واحدة قيد بقوله لغير
المدخول بها وقدم الجزاء لانه لو قال للمدخول بها وقدم
الجزاء فعنده يقع الاول والثاني في الحال لعدم تعلقهما
بالشرط كانه سكت ثم قال انت طالق ان دخلت الدار
فيقع الطلقتان ويتعلق الثالث لقربه من الشرط وان
قدم الشرط تعلق الاول لقربه ووقع الثاني والثالث
وفي قوله عليه السلام من حلف على يمين ورأى غيرها
خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير
اذا عجل الكفارة بالمال قبل الحنث لا يجوز عندنا وقال
الشافعي يجوز محتجا بهذا الحديث ولكنا نقول استعير
ثم بمعنى الواو في هذا الحديث عملا بالرواية الاخرى
وهي قوله عليه السلام فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن
يمينه واجراء الامر على الحقيقة يعني الامر بالتكفير يبقى
على الحقيقة في هذا الحديث اذ الكفارة واجبة بعد الحنث
بالاجماع فان قلت فيما ذكرتم عمل بحقيقة الامر و
ترك بحقيقة ثم وفيما ذكرنا عمل بحقيقة ثم وترك
بحقيقة الامر فلم ترجح ما ذكرتم قلنا لان ما ذكرنا
من الرواية مشهورة والمشهور اولى كذا في جامع
الاسرار ولئن سلمنا ففيما ذكرنا ترك الحقيقة
من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهبتم

ترك الحقيقة من وجهين وهما حمل الامر على الاباحة و
ترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز
بالاجماع فان قلت لم جعل ثم مجازا عن الواو دون الفاء
وهو اقرب اليه قلت لان الفاء يوجب الترتيب فلا يحصل
الغرض فان قلت لما صار ثم بمعنى الواو ينبغي ان يجوز
كيفما كان عملا بمطلق العطف قلت لو قلنا بالجواز كيف
ما كان لا يبقى الامر على حقيقته فيفوت المقصود وبل
لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله الضمير ان المجرور ان
راجعان الى بل على سبيل التدارك للغلط تقول جاءني
زيد بل عمرو اثبت اولا المجيء لزيد ثم اعرضت عنه و
اثبته لعمرو وقد يدخل عليه كلمة لا تأكيدا للنفي الذي
تضمنه بل تقول جاءني زيد لا بل عمرو وانما يصح الاضراب
اذا كان الصدر يحتمله وان كان لا يحتمله صار للعطف
المحض اشار اليه بقوله فتطلق ثلاثا اذا قال لامرأته
الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك
ابطال الاول وهو الطلقة الواحدة فيقعان اي
الثنتان ايضا بخلاف قوله علي الف درهم بل الفان
فانه يلزمه الفان استحسانا عند علمائنا الثلاثة وعند
زفر ثلاثة آلاف قياسا على الطلاق وجه الاستحسان يلزمه صح
ان الطلاق انشاء لا يحتمل التدارك والاقرار اخبار
يحتمله قيد المرأة بالموطوءة لانه لو قال لغير الموطوءة انت

وبل

طالق واحدة بل ثنتين تقع واحدة فقط لعدم المحلية بعد
وقوع الواحدة هذا اذا نجز اما اذا علق وقال ان دخلت
الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين يقع الثلاث عند الدخول
فلو قال وثنتين يقع واحدة والفرق ان الواو للعطف
على وجه التقرير فلما وقع الاول وبانت انتفت المحلية
وبل للعطف على وجه الابطال وكان من قضيته اتصاله الثاني صح
بذلك الشرط بلا واسطة لكن يشترط ابطال الاول وليس في وسعه
ذلك ولكن في وسعه اثبات الثاني بشرط على حدة لانه لم ينتف
المحل بعد فيثبت ما في وسعه فصار كانه قال بل انت طالق
ثنتين ان دخلت الدار فصار كلامه بمنزلة يمينين ولبست
احديهما ولحنث الاخرى فوقعتا جميعا عند الشرط ولكن
للاستدراك اي لازالة الوهم الناشئ من الكلام السابق
كقولك ما رأيت زيدا لكن عمروا فلما قلت ما رأيت زيدا توهم
واحد ان عمروا غيره ايضا فازلت بلكن هذا الوهم
بعد النفي خاصة هذا اذا عطف مفرد على مفرد واما اذا
عطف جملة على جملة يقع لكن بعد النفي والاثبات كبل
غير ان العطف به هذا استثناء منقطع بمعنى لكن من
قوله ولكن للاستدراك تقديره لكن العطف بطريق الاستدراك
بعد النفي لكن العطف بهذا الطريق انما يصح عند اتساق
الكلام اي انتظامه وذلك انما يتحقق بشيئين احدهما ان
يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل ليتحقق العطف

ولكن

ولكن في وسعه اثبات الثاني بشرط على حدة لانه لم ينتف المحل بعد فيثبت ما في وسعه فصار صح

والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما
ولا يناقض آخر الكلام اوله والا فهو مستانف اي ان لم يثبت
الاتساق لا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستانفا مقطوعا
عن الاول مثال فوات المعنى الاول رجل قال هذا العبد الذي
في يدي لفلان فقال فلان ما كان لي قط ولكنه لفلان آخر
فان وصل قوله ولكنه لفلان بقوله ما كان لي قط يكون الكلام
متسقا فيجعل النفي متعلقا بالاثبات على معنى تحويل الملك
من المقر له الاول الى المقر له الثاني ويكون العبد للمقر له الثاني
ويكون قوله ولكنه بيانا بانه نفي العبد من نفسه الى الثاني
لا انه نفي نفيا مطلقا وان فصل قوله ولكنه لفلان كان ذلك صح
ردا للاقرار ونفيا للملك عن نفسه مطلقا من غير تحويل
الى الثاني فلا يتسق الكلام فرجع العبد الى المقر ولا ينفع
قوله بعد ذلك ولكنه لفلان لانه حينئذ يكون بشهادة فرد
وبشهادة الفرد لا يثبت الملك فان قلت متى نفي الملك
عن نفسه من الاصل كان قوله لفلان اقرارا بملك الغير
لا آخر فينبغي ان يكون مردودا وان كان متصلا قلت لكن قوله لكنه
لفلان بيان تغيير لذلك النفي لان ظاهر كلامه ان النفي
تكذيب لاقراره ورد للملك الى المقر وان كان محتملا
لان يكون نفيا للملك عن نفسه الى فلان اذ يجوز ان
يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه
لزيد فقال زيد العبد وان كان معروفا بكونه لي لكنه في

الحقيقة

الحقيقة لعمرو فيكون قوله لكن لعمرو بيان تغيير وقد عرف
في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت
حكمها لا انه يثبت الحكم في الصدر ثم حكم الآخر اعلم ان
مسئلة الاقرار لا يصلح مثالا لان بحثنا في لكن المخففة و
المذكور في هذه المسئلة لكن المشددة التي هي من الحروف
المشبهة الا انه لما كانا متشاركين في الاستدراك ومتساويين
في الحكم اوردوها في هذا البحث ومثال فوات المعنى الثاني
ما ذكر في المتن كالامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها
بمائة درهم فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه
بمائة وخمسين ان هذا فسخ للنكاح ويكون باطلا وجعل
لكن مبتدأ يعني جعل لكن لابتداء النكاح بعد الانفساخ
لان هذا نفي فعل اي نفي الاجازة بقوله لا اجيزه واثباته
بعينه فيكونان متضادين والتضاد مبطل للاتساق
فلا يتحقق فيه معنى العطف فان قلت انه نفي فعل و لانسلم
اثباته لان النكاح بمائة غير النكاح بمائة وخمسين قلت
لا نسلم المغايرة لان المال تبع في النكاح الا ترى انه جائز
بنفي المال وفساده ولو قال المولى للزوج اجزت النكاح ان زدت
واو خمسين درهما فقال زدت جاز النكاح الاول واو لاحد
المذكورين فان كانا مفردين تفيد ثبوت الحكم لاحدهما
وان كانا جملتين تفيد حصول مضمون احدهما اعلم ان كون
او موضوعة لاحد المذكورين مختار شمس الائمة وفخر الاسلام

واليه ذهب عامة اهل اللغة وذكر صاحب التقويم وجماعة
من النحويين انها موضوعة في الخبر للشك فاذا قلت رأيت
زيدا او عمرا اخبرت عن رؤية كل منهما على سبيل الشك
وانك لم ترهما جميعا وانما رأيت احدهما ولكن شككت
في معرفة ذلك حتى احتمل [illegible] كل واحد منهما ان يكون
هو المرئي وان لا يكون وفي غير الخبر موضوعة للتخيير او
الاباحة لان الشك انما يتحقق عند التباس العلم بشيء وذلك
انما يكون في الاخبار دون الانشاء لانه لاثبات الحكم ابتداء
وجه قول فخر الاسلام ان الشك ليس معنى مقصودا في
المخاطبات حتى يوضع له كلمة توجب التشكيك لان الكلام
وضع للافهام فان قلت التشكيك قد يكون مطلوبا
للغرض فيحتاج الى ان يعبر عنه بلفظ او قلنا لفظ
الشك قد وضع لمعناه فلا يحتاج الى لفظ آخر اذ الترادف
خلاف الاصل وقوله هذا حر او هذا كقوله احدكما حر وكون
او لاحد المذكورين اولى من كونها للشك لان مواضع استعمالها
لا تخلو عن المعنى الاول ولا يوجد المعنى الثاني الا في الخبر
وهذا الكلام انشاء اي انشاء للحرية يحتمل الخبر اي يصلح
ان يكون خبرا عن حرية سابقة فاذا لم يكن الحرية بالمجهول
سابقة جعل انشاء احترازا عن الكذب فصار انشاء شرعا
واخبارا حقيقة فاوجب التخيير يعني من حيث انه انشاء
شرعا اوجب اختيار العتق للمولى بان يكون له ولاية ايقاع
هذا

هذا العتق في ايهما شاء ومن حيث انه اخبار لغة اوجب الشك
ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع واليه اشار
بقوله على احتمال انه اي اختيار المولى ايقاع العتق في ايهما
شاء بيان اي اظهار لما في الواقع يعني لا يكون له ان يعين
العتق في ايهما شاء بل وجب عليه ان يعين العتق في الذي اوقع
اذا تذكر وجعل البيان انشاء من وجه فشرطنا صلاحية
المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت
لا يصدق ويتعين الحي للعتق واظهارا من وجه فيجبر
على البيان ولو كان انشاء محضا لم يجبر اذ المرء لا يجبر على انشاء
العتق واذا اجتمع فيه جهتان عمل بهما في الاحكام فاعتبرت
جهة الانشاء في موضع التهمة فلم يسمع بيانه في الميت
وجهة الاظهار في غير موضع التهمة فاجبر عليه وعلى هذا
لو قال ذلك لعبدين قيمة احدهما الف وقيمة الآخر مائة
ثم مرض وبين العتق في كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع المال
فاعتبر جهة الاظهار لعدم التهمة فلا يتعلق به حق الورثة
كالمكاتب واذا دخلت كلمة او في الوكالة بان قال وكلت
فلانا او فلانا يصح التوكيل استحسانا كما لو قال وكلت
احدهما وايهما باع صح ولا يشترط اجتماعهما لان او في موضع
الانشاء للتخيير والتوكيل انشاء بخلاف البيع يعني اذا دخلت
في المبيع او الثمن بان قال بعتك هذا او هذا او قال بعتك هذا بعشرة
او بعشرين يفسد البيع للجهالة والاجارة بان قال آجرت

اليوم هذا او هذا او قال آجرت اليوم هذا بدرهم او بدرهمين
تفسد الاجارة لان كلمة او للتخيير ومن له الخيار منهما
غير معلوم فيبقى المعقود عليه او المعقود به مجهولا الا ان
يكون من له الخيار بايعا كان او مشتريا معلوما في اثنين او
ثلاثة استثناء مما فهم من قوله بخلاف البيع والاجارة يعني
ان البيع والاجارة لا يجوز الا اذا كان من له خيار التعيين
معلوما وكان عدد المخير فيه من المبيع والمستاجر اثنين او ثلاثة
بان قال بعت هذا او هذا على انك بالخيار تاخذ ايهما شئت
فيصح استحسانا وعند زفر والشافعي رحمهما الله لا يجوز
العقد وهو القياس لجهالة المبيع وجه الاستحسان ان هذه
الجهالة بعد تعيين من له الخيار لا تفضي الى المنازعة لان
خيار الشرط لما كان جائزا في ثلاثة ايام فقط الحق به محل الخيار
ولم يجز اذا كان المبيع اكثر من ثلاثة ايام اعتبارا للمحل
بالزمان فان قلت المعلق فيما فيه شرط الخيار هو الحكم
دون العقد وهنا المعلق هو العقد والتاثير في العقد
اقوى من التاثير في الحكم فكيف يجوز الالحاق قلنا المقصود
هو الحكم والعقد وسيلة فاستويا فجاز الالحاق فان قلت
فعلى هذا كان الواجب ان يجوز الخيار في المحل فوق الثلاثة
عندهما كما في شرط الخيار فوق الثلاثة قلت شرط الخيار
فوق الثلاثة ثبت بالاثر غير معقول المعنى فلا يجوز الالحاق
به وفي المهر كذلك عندهما يعني قالا اذا تزوج رجل امرأة

على الف حالة او على الفين الى سنة يثبت الخيار للزوج ان
صح التخيير اي ان كان التخيير مفيدا بان كان المالان
مختلفين وصفا كما ذكرنا او جنسا كما اذا تزوج امرأة على
الف درهم او مائة دينار يعطي اي المهرين شاء وفي النقدين
يجب الاقل يعني ان لم يكن التخيير مفيدا كما في الالف والالفين
والالف الحالة والالف المؤجلة لزم الاقل اذ لا فائدة في
التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد ولا وجه للرجوع
الى مهر المثل لانه موجب نكاح لا تسمية فيه وبالتخيير لا ينعدم
التسمية ولهذا لو طلقها قبل الدخول يجب نصف الاقل اتفاقا
اعلم ان قيد النقدين لا يفيد لان الحكم في غير النقدين
كذلك كما اذا تزوج على هذا العبد او على هذا العبد واحدهما
اوكس فانه يجب الاوكس عندهما وعنده يحكم مهر المثل والمسئلة
في المنظومة وعنده اي عند ابي حنيفة رحمه الله يجب مهر المثل
في هذه المسائل لانه هو الواجب الاصلي في النكاح وانما
يعدل عنه اذا كانت التسمية معلومة ولم توجد فيصار اليه
ثم عنده في مسئلة الالف الحالة والالفين الى سنة ان
كان مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها وان كان اقل
من الف فالخيار للزوج يعطيها ايهما شاء وفي الكفارات
ككفارة اليمين في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين
من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة
وكفارة الحلق الواجبة بقوله تعالى ففدية من صيام او

صدقةٍ اونسكٍ وكفارة جزاء الصيد بقوله تعالى ومن قتل
منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم الآية يجب احد الاشياء
عندنا فيكون المكلف مخيراً باداءِ واحدٍ واحدٍ وهو ما كان
اعلى قيمةً ولو ترك الكل يعاقب على ترك واحد منها وهو ما كان
ادنى قيمةً لان الفرض يسقط بالادنى والفرق بين التخيير
والاباحة انها اخص من التخيير فاذا قيل جالس الفقهاء
او المحدثين يجوز اختيار احدهما والجمع بينهما بخلاف ما
اذا قيل طلق امراتي فلانة او فلانة لا يجوز الجمع بين طلاقيهما
خلافاً للبعض وهم العراقيون والمعتزلة فان الكل
واجب عليه عندهم على سبيل البدل فاذا فعل احدها سقط
وجوب باقيها واذا ادى الكل يثاب على كل واحد منها
واذا ترك الكل يعاقب على كل واحد لان التكليف بالمجهول
تكليف بالليس في الوسع وهو باطل قلنا لا نسلم انه تكليف
بالليس في الوسع لانه باختيار المكلف وشروعه يصير معلوماً
فكذا اذا اعتق عبداً من عبيده فاختيار المكلف كاف في صحة
التكليف ولا يكون هذا تكليفاً بالليس في الوسع لان كلمة او
لايجاب واحد لا بعينه ولا يفهم منه ايجاب الجميع وفي قوله
تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون
في الارض فساداً ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم
وارجلهم من خلافٍ او ينفوا من الارض للتخيير عند مالك رحمه الله
لان او وضع للتخيير في اصل الوضع فيخير الامام بين كل نوع

من هذه الاشياء على احتمال الاباحة فلو ادى الكل لا يقع الكل عن الكفارة الا صح

من

١٠٩

من انواع اجزية قطع الطريق وعندنا كلمة او للترتيب
على حسب اجزيتهم فيكون بمعنى بل كما في قوله تعالى فهي كالحجارة
او اشد قسوةً اي بل يصلبوا اذا اتفقت المحاربة بقتل
النفس واخذ المال بل يقطع ايديهم وارجلهم من خلاف
اذا اخذوا المال فقط ولم يقتلوا بل ينفوا من الارض اي
يحبسوا حتى يتوبوا اذا خوفوا الطريق ولنا اصل معلوم
وهو ان الجملة اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض
وانواع الجناية متفاوتة في الغلظ والخفة وكذلك الاجزية
ويستحيل ان يعاقب باخف انواع الاجزية عند غلظ الجناية
وباغلظها عند اخفها وقد ورد بيان تقسيم الاجزية على
احوال الجناية بما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي
صلى الله عليه وسلم بالحد فيهم وادع ابا بردة ان لا يعينه
ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع
اصحاب ابي بردة عليهم الطريق فنزل جبريل عليه السلام
بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم
ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله
من خلاف ومن افرد الاخافة نفي من الارض فان قلت
بنفس ارادة الاسلام لا يخرج الشخص عن كونه حربياً
والحد لا يجب بقطع الطريق عليه وان كان مستامناً
قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام فانهم كانوا
مسلمين او يقال جاؤا على قصد الاسلام فهم بمنزلة اهل

يده لاجل المال ورجله لاخافة السبيل صح

الزمة والحد واجب بالقطع على اهل الزمة وقالا اذا قال
لعبده ودابته هذا حر او هذا انه باطل لا يثبت به شيء لانه
اسم لاحدهما غير عين يعني او وضع لاحد الشيئين وذلك
الاحد اعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب صدقه على
الاخص وذلك اي ذلك الواحد الاعم غير محل للعتق اي
غير صالح له وانما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد ولقايل
ان يقول ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد
الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات
لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام يدل على انه لو نوى العبد
خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يتعين بالنية
وعنده هو كذلك يعني او لاحد الشيئين غير معين وان
غير المعين ليس بمحل لكن على احتمال التعيين حتى لو كانا عبدين
للعتق
لتناول الايجاب احدهما على احتمال التعيين حتى لزمه التعيين
كما في مسئلة العبدين اي لو كان المذكوران عبدين اجبر عليه ولو لم
يكن كلامه محتملا للتعيين لما اجبر عليه والعمل بالمحتمل
اولى من الاهدار كما في قوله للاكبر سنا منه هذا ابني فجعل
ما وضع لحقيقته وهو لاحدهما غير عين مجازا عما يحتمله
وهو احدهما على التعيين وان استحالت حقيقته اي يتعذر
العمل بحقيقته فيلغو ذكر ما ضم الى العبد فكانه قال هذا حر
وسكت وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم يعني
يقولان المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم ولم ينعقد الايجاب
المبهم

المبهم هنا فيبطل المجاز كما في الاكبر سنا منه اعلم انه لو قال
مجازا لما يحتمله لكان اولى لانه مجاز له لا مجاز عنه ويمكن
ان يقال ضمنه معنى التعبير فكانه قال يجعل اللفظ الموضوع
لحقيقته معبرا عن المعنى المجازي ويستعار كلمة او للعموم
لمناسبة بين مفهومه وبين العموم في عدم التخصيص
بواحد معين فيصير بمعنى واو العطف من حيث ان المذكو
رين
منفيان او مثبتان جميعا كما في واو العطف لا عينه
يعني لا يكون كاتيان الواو نفسه لان كل واحد منهما مراد
بانفراده وذلك اي كونه مستعارا بمعنى واو العطف
اذا كانت في موضع النفي او موضع الاباحة كقوله
والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم احدهما يحنث
اي لما كلم لان النكرة في موضع النفي تعم ويكون كل واحد
منهما مقصودا بالنفي بخلاف الواو حيث لا يحنث الا
بتكلمهما لانه عطف على سبيل الجمع ولا يحنث الا بفعل
المجموع الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا
حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم دل الدليل على ان
لا يفعل واحدا منهما لكون كل واحد منهما محرما شرعا
ولا تاثير لاجتماعهما في المنع ولو كلمهما لم يحنث الا مرة
منفيا صح
كالواو لان اليمين واحدة وكونه منعا عن كلام كل واحد
منهما لا يوجب كونه يمينين لان تعدد الحنث بتعدد هتك
حرمة اسم الله تعالى ولم يوجد هنا الا هتك واحد مثال

النفي قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا فانهما لو اطاع يكون
مرتكبا للنهي ولو قال ولا كفورا الا يكون مرتكبا للنهي بالطاعة
احدهما قيل الآثم عتبة والكفور الوليد لان عتبة كان ركابا
للمآثم شديد الشكيمة في العتو وكان الوليد غاليا في الكفر
متعاطيا لانواع الفسق ومثال الاباحة ولو حلف لا يكلم
احدا الا فلانا او فلانا فقوله الا فلانا استثناء من الحظر
والاستثناء من الحظر اباحة والاباحة اطلاق ورفع قيد
وذلك من دلائل العموم ولهذا لو اذن لعبده في نوع يكون
ماذونا في الانواع كلها ولما ثبت ان الاباحة من دلائل
العموم افاد كلمة او عموم الاجتماع فله ان يكلمهما من غير
حنث بمنزلة واو العطف الا انها تفارق الواو في انه لو جالس
واحدا من الفريقين في قوله جالس الفقهاء او المحدثين
كان جائزا ولو قال جالس الفقهاء والمحدثين لم يجز
ان يجالس كل واحد من الفريقين فصار او تفيد اباحة
الجمع والواو توجبه فان قلت انما يصار الى المجاز اذا
لم يمكن الاجراء على حقيقتها فما المانع عن حملها على حقيقتها
وهي احد المذكورين قلت المانع خلو الاستثناء عن معناه
لو حمل عليها لان معناه لا يكلم احدا الا احد هذين الشخصين
فايهما كلم فهو معين فيكون حراما فيلغو معنى الاستثناء
ويستعار كلمة او بمعنى حتى او الا ان اذا فسد العطف
لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والآخر فعلا

يحنث لانه حرم على نفسه كلام جميع الناس الا كلام شخص غير معين فايهما كلم صح

اواحدهما

الفرق بين حتى والا ان

اواحدهما ماضيا والآخر مستقبلا ويحتمل الكلام ضرب
الغاية بان يكون الفعل الاول ممتدا والفرق بين حتى والا ان
ان حتى تجيء بمعنى العطف دون كلمة الا ان وكون الثاني
جزءا من الاول وعنده شرط في حتى دون الا ان كقوله
تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم
فانهم ظالمون او هنا بمعنى حتى لانه لو كان على حقيقته
فاما ان يكون معطوفا على شيء او على ليس الاول عطف الفعل
على الاسم والثاني عطف المضارع على الماضي وهو ليس
بحسن فلما سقطت حقيقته استعيرت للغاية لان اول
المذكورين وتعيين كل واحد منهما باعتبار الخيار قاطع الاحتمال
الآخر كما ان الوصول للغاية قاطع للفعل ونفي الامر ممتد
يحتمل الغاية على معنى ليس لك من امرهم شيء في عذابهم او
استيصالهم او هدايتهم الى ان يتوب الله عليهم فتفرح
بحالهم وما عليك الا البلاغ او الا ان يتوب عليهم
يعني نفي الامر ممتد في جميع الاوقات الى وقت وقوع
توبتهم فعنده ينقطع امتداده وسبب نزول الآية
ان النبي صلى الله عليه وسلم استاذن ان يدعو عليهم فنهي
عن ذلك وروي انه عليه السلام لما شج وجهه يوم احد
سأل اصحابه ان يدعو عليهم فقال لم يبعثني الله لعانا ولكن
بعثني داعيا اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت الآية
ونهي عن الدعاء عليهم او سؤال الهداية وفيه بحث

في سورة ال عمران

فانهم

استئصالهم نسخة

الى الا

مطلب

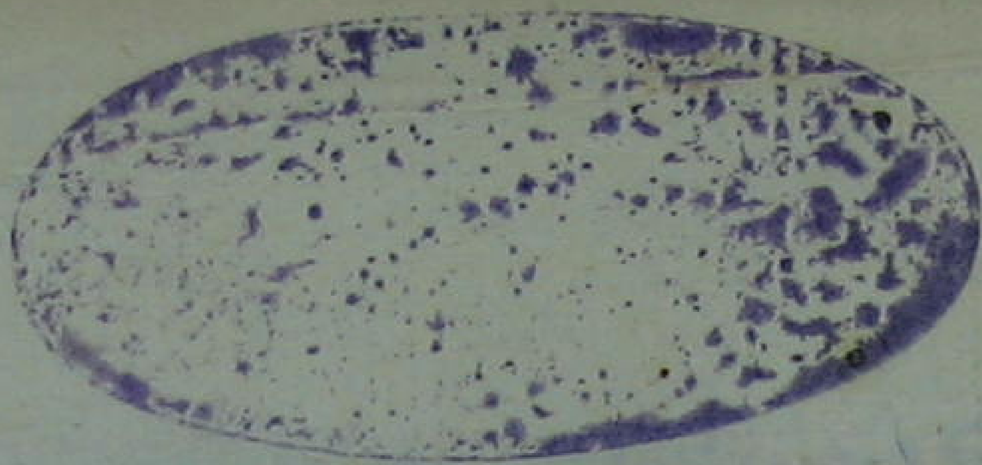
لان او اذا كان بمعنى حتى تكون للغاية فينتهي النهي عند
التوبة كما في قوله لالزمنك او تقضيني ديني فان الملازمة
ينتهي عند القضاء فيصح الدعاء عليهم حينئذ او سؤال
الهداية والاول ممتنع والثاني تحصيل الحاصل ولقائل
ان يقول العدول عن الحقيقة عند تعذر الحمل عليها فانه
ذكر في الكشاف ان قوله تعالى او يتوب عليهم عطف على ما قبله وهو
يكبتهم وقوله تعالى ليس لك من الامر شيء معترض والمعنى
الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم حجة او
يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس
لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم
وايضا اطلاق فساد العطف على ما ليس حسنا وكان الاولى
ان يطرح المص قوله لاختلاف الكلام وتعذر العطف
يكون باعتبار عدم فعل منصوب فيما قبله وهو ليس لك
من الامر شيء وعدم صلاحية المعنى للعطف وفيه نظر
فان فقدان المنصوب في الكلام السابق لا يمنع العطف
لان العطف في الجمل لا يستلزم الاشتراك في الاعراب
الا ترى الى قوله لا تنه عن خلق وتاتي مثله فان تاتي
منصوب باضمار ان بعد الواو ولم يسبق مثله ولم يمنع
عن الاجراء على الحقيقة وهي الجمعية وحتى للغاية اي
للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه
كما في اكلت السمكة حتى راسها او غير جزء كما في قوله تعالى حتى

مطلع

مطلع الفجر واما عند الاطلاق اي عند عدم انضمام القرينة
فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها كالى اي كما ان الى
للغاية ويستعمل للعطف لمناسبة ان المعطوف يعقب
المعطوف عليه وكذا الغاية يعقب المغيا مع قيام معنى الغاية
كقولهم استنت الفصال جمع فصيل وهو ولد الناقة
الاستنان ان يرفع يديه ويطرحهما معا في حالة العدو حتى
القرعى جمع قريع وهو الفصيل الذي به قرع وهو بثر ابيض
يخرج بالفصال ودواؤه الملح فان المعطوف ارذل لان
القرعى لا يتوقع منها الاستنان لضعفها هذا مثل يضرب
لمن يتكلم مع من لا ينبغي ان يتكلم بين يديه لعلو قدره
ومواضعها اي مواضع كلمة حتى في الافعال ان تجعل غاية
بمعنى الى كقولك سرت حتى ادخلها فان قلت ان تجعل
خبر عن مواضعها وهو غير صادق عليه قلت اراد بالمواضع
الاستعمالات تسمية للحال باسم المحل او المضاف محذوف
في مواضعها اي بيان مواضعها او في الخبر تقديره مواضعها
في الافعال مواضع ان تجعل حتى كذا وكذا او غاية
بالنصب على معنى ان تجعل غاية هي جملة مبتدأة ومعنى
كونها جملة مبتدأة عدم كونها معمولة لما قبلها كقولك
خرجت النساء حتى خرجت هند وليس لها محل من الاعراب
لانها جملة مستانفة بخلاف قولك سرت حتى ادخلها الجار
والمجرور معمول لقولك سرت وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر

الامتداد وان يصلح الآخر دالا على الانتهاء يعني علامة
الغاية بوجود المعنيين احدهما ان يكون ما قبل حتى قابلا
للامتداد والآخر ان يكون ما بعد حتى دليلا صالحا لانتهاء
ما قبلها فان لم يستقم معنى الغاية بانعدام المعنيين او احدهما
فللمجازاة بمعنى لام كي لمناسبة بين الغاية والمجازاة لان
الفعل ينتهي بوجود الجزاء كما ينتهي بوجود الغاية فان تعذر
هذا اي ان تجعل بمعنى لام كي جعل مستعارا للعطف المحض
وبطل معنى الغاية وعلى هذا اي على ما ذكرنا من المعاني الثلاثة
مسائل الزيادات كان لم اضربك حتى تصيح فعبدي حر
ثم ترك ضربه قبل الصياح يحنث لان الضرب يحتمل الامتداد
فيجعل غاية حقيقة فاذا امتنع عن الضرب قبل الغاية
يحنث كذا ولو قال ان لم آتك حتى تغديني فعبدي حر
فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح
دليلا على الانتهاء لان التغدية احسان والاحسان داع (لان التغدية ح)
لزيادة الاتيان وما كان داعيا لشيء لا يصلح ان يكون منهيا له
فلم يمكن حملها على الغاية والاتيان يصلح سببا والغداء يصلح
جزاء فحمل عليه فيكون المعنى لكي تغديني ولو قال ان لم آتك
حتى اتغدى عندك فعبدي حر قال الشيخ قوام الدين الاتقاني
حتى اتغدى بدون الالف كذا السماع عن مولانا حسام الدين
السغناقي ولكن السماع عن غيره من المشايخ بالالف ووجه الاول
ان حتى لما استعيرت للعطف وما قبلها مجزوم حذف الالف

ثم



ثم ما بعدها علامة للجزم وعندي ثبوت الالف وجه لان ما
قلنا من وجه الاستعارة تقرير المعنى لا تقرير الاعراب فلا
حاجة اذا للجزم الا ترى الى قولهم في تقدير قولهم قدم الحاج
حتى المشاة ثم قالوا الجر بحتى لا بالي استعير حتى هنا للعطف (اي حتى انتهوا الى المشاة صح)
المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح ان يكون غاية
للاتيان بل هو داع اليه ولا يصلح ان يكون سببا لفعله
ولا فعله جزاء للاتيان نفسه لان الشخص الواحد لا يكون
مجازيا ومجازى فاذا لم يصلح للمجازاة حمل على العطف
بالفاء مجازا هذا ما قاله الشارح ولقائل ان يقول المذكور
سابقا ان حتى عند تعذر الغاية يكون بمعنى لام كي وهي
تفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم مجازاة ومكافاة
من شخص آخر نحو اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة
على لفظ المبني للفاعل من الدخول ولا امتناع في كون بعض
افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه وانما لم يجعل
بمعنى الواو كما ذهب اليه العتابي لان الترتيب انسب بالفاء
وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب وقال الشيخ
قوام الدين الاتقاني في شرحه للمنار كونه بمعنى الواو انسب
عندي لان مجوز الاستعارة للعطف المناسبة بين العطف
والغاية من حيث اتصال الغاية بالمغيا كاتصال المعطوف
بالمعطوف عليه والاتصال في الواو اكثر لانه لا يفيد حالا دون
حال فكان اولى وفائدته ان اتى وتغدى مع التراخي يحنث

حروف الجر الباء

اما اذا اني وتغديني من غير تراخ بر في يمينه ومنها اي ومن
حروف المعاني حروف الجر فالباء للالصاق فما دخل عليه
الباء الملصق به وتصحب الاثمان حتى لو قال اشتريت منك
هذا العبد بكر من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا لان المقصود
في الالصاق هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الالات
فيصح الاستبدال به اي بذلك الكر شيئا اخر قبل القبض
ولو كان مبيعا لما جاز الاستبدال به قبل القبض بخلاف ما
اذا اضاف العقد الى الكر فقال اشتريت منك كر حنطة
جيدة بهذا العبد يكون سلما ولا يجوز الا مؤجلا لانه اضاف
الشراء الى الكر فيكون مبيعا والمبيع يشترط وجوده لصحة
البيع واذا لم يكن موجودا يكون دينا والمبيع الدين يكون
سلما ولو قال ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر يقع على
الحق يعني يكون اخباره ملصقا بالقدوم الصادق حتى لو
اخبر كاذبا لا يعتق بخلاف ما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا قدم
هذا يقع على مطلق الخبر حتى اذا اخبر صادقا او كاذبا ان فلانا
قدم يعتق العبد لانه لم يوجد في كلامه ما يدل على الالصاق
فان قلت ان مع اسمها وخبرها قائم مقام المفعول الثاني
فلا بد فيه من تقدير الباء لان المفعول الثاني لا يجيء بدونه
فلا يبقى الفرق قلت سلمنا انه بتقدير الباء ولكن لا نسلم عدم
الفرق لان ان مع اسمها وخبرها تضمن الاسناد وهو لا يقتضي
الصدق ولو قال ان خرجت من الدار الا باذني فانت طالق

يشترط

يشترط تكرار الاذن في كل خروج لان الباء للالصاق وهو
يقتضي ملصقا وملصقا به فيكون تقدير قوله الا باذني الا خروجا
ملصقا باذني والمستثنى منه نكرة في موضع النفي لان الشرط (فيكون)
في معنى النفي تقديره لا تخرجي خروجا الا خروجا باذني فصار
كل الخروج بهذا الوصف فاذا خرجت بغير اذنه يحنث ويكون
هذا من قبيل الا اكل اكلا لان المقدر كالملفوظ لا من قبيل الا اكل
لما سيجيء من ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز
تخصيصه فظهر ان ما ذكره صاحب الكشف من ان الفعل
يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي تعم ليس كما ينبغي
بخلاف قوله ان خرجت من الدار الا ان اذن لك فانت طالق
فلا يحمل على الاستثناء لان الاذن غير مجانس للخروج فيجعل
مجازا عن الغاية لمناسبة ان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان
لانتهائه كما ان المستثنى قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه
فيكون معناه الى ان اذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت
وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المانع قال الفراء
يحنث لانه بمنزلة الا باذني وهذا اشبه لان الارتكاب الى
تقدير الباء وان كان قليلا كما روي عن رؤبة اذ قيل له كيف
اصبحت قال خير اي بخير وكما قيل الله في موضع القسم
واريد بالله اشهر من ارتكاب المجاز فان قلت حذف حرف الجر
مع ان شايع لم لا يكون الباء محذوفا هنا اي الا بان اذن لك
فيصير بمنزلة الا باذني قلت قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم

بخلاف قولنا الا ان اخرج الا ان آذن لك فانه يحتمل الا يعرض لاستعمال
واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي
الا ان يؤذن لكم فستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي (قوله تعالى)
ان ذلكم كان يؤذي النبي فان قلت ان مع المضارع بمعنى المصدر
والمصدر يقع حينا كما تقول آتيك خفوق النجم اي وقت
خفوق النجم فيكون تقديره لا تخرجي وقتا الا وقت اذني
فيجب لكل خروج اذن قلت على هذا التقدير يحنث ان خرجت
مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث
بالشك كذا قالوا ولكن لقائل ان يقول قوله الا وقت اذني
ليس بعام حتى يتناول الجميع بخلاف قوله الا خروجا لانه
موصوف بصفة عامة ولو بدل بقوله الا وقت اذني قولنا
الا وقتا اذنت لك فيه لصار عاما لكن الجواب فاسد لان
عدم الحنث لكونه متيقنا فيه بيقين حتى لا يزول بالشك (ليس ح)
ولئن سلم فالترجيح للمحرم وفي قوله انت طالق بمشية الله
الباء بمعنى الشرط وفيه بحث لان معنى الشرط فيه ان قلت حقيقة
فممنوع لان الباء لم توضع لمعنى ان وان قلت مجاز فلم
حمل على هذا المجاز دون مجاز آخر وهو معنى السببية ويكون
معناه انت طالق بسبب مشية الله فيكون تنجيزا والاوجه
ان يقال ان الباء على حقيقته فالمعنى انت طالق طلاقا
يعني جعل ملصقا بمشية الله فلا يقع قبلها اذ لا يتحقق
الملصق بدون الملصق به كما لا يتحقق المشروط بدون الشرط

والطلاق

والطلاق الملصق به لا يطلع عليه فلا يقع شيء كما لو قال انت طالق
ان شاء الله ذكر في شرح المغني لسراج الدين الهندي ان لقائل
ان يقول يمكن الوقوف على مشية الله تعالى اذ مشية العبد تابعة (الطلاق)
لمشية الله تعالى قال الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله
فكان ينبغي ان يقع الطلاق اذا شاء العبد لوجود الشرط الى هنا
كلامه اقول يمكن ان يجاب عنه بان الباء في قوله تعالى الا ان يشاء
الله محذوف معناه لا يصدر منكم فعل المشية الا بسبب مشية الله
اياه ولا يفهم منه ان ما يكون مراد العبد يكون مراد الله اذ لو (وليس كذلك ح)
كان كذلك لوقع كل مراد العبد او يقال معنى قوله تعالى وما
تشاؤن الا ان يشاء الله لا يقع منكم المشية الا ان يشاء الله
مشيتكم ولو قال انت طالق بامر الله او بحكم الله او بعلمه او باذنه
او بقدرته يقع في الحال لان استعمال الشرط في بعضها محال وهو
العلم والقدرة وفي بعضها جائز لكنه مهجور فلم يجعل الشرط
وههنا نكتة وهي ان قوله انت طالق ان لم يشاء الله يقتضي وقوع
الطلاق البتة اما على تقدير المشية فلوجوب وقوع مراد الله
واما على تقدير عدم المشية فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نسلم
ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نسلم لزوم
الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم ان لو كان ممكنا
ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله تعالى محال
فالتعليق بما يستحيل وقوع الطلاق معه لغو وقال الشافعي
الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض وقال مالك انها صلة

اي زائدة وليس كذلك لان الموضوع للتبعيض حرف من فلو كان
الباء للتبعيض لتكرر الدلالة عليه وهو خلاف الاصل ولانه لو كان
للتبعيض مع انه للالصاق لكان مشتركا والاصل عدمه واما
الصلة فلان فيه الغاء الحقيقة من غير ضرورة بل هي للالصاق
وهي حقيقة فيه فيحمل عليه ولكن التبعيض ثبت في الرأس
بطريق آخر بينه بقوله لكنها اي لكن الباء اذا دخلت في آلة
المسح كان الفعل متعديا الى المحل وهو الممسوح فيصير المحل
مفعولا به فيتناول كله اي كل المحل كقولك مسحت الحائط بيدي
والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيها
الاستيعاب واذا دخلت في محل المسح كما في الآية بقي الفعل
متعديا الى الآلة فيصير المحل شبيها بالآلة فلا يقتضي استيعاب
الرأس بالمسح لان المسح مضاف الى اليد دون الرأس وانما
يقتضي الصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة لان
ما بين اصابع اليد تعذر الصاقه فصار المراد به اكثر اليد وهو
الاصابع لانها الاصل في الاخذ والبطش ولهذا يجب بقطعها
تمام دية اليد فاذا مسح الرأس بجميعها جاز وكذا باكثرها
وهو ثلاثة اصابع فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق
لا بحرف الباء كما زعم الشافعي واذ قد ظهر ان المراد التبعيض
اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة
وقال ابو حنيفة ذلك البعض مجمل غير معلوم من الآية [في الهامش: الحكم]
فاحتيج الى البيان وقد بينه النبي صلى الله عليه وسلم بربع

الرأس

الرأس في حديث المغيرة ولقائل ان يقول القول باجمال الآية مشكل
لانه مبني على ان يكون هذا اول وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولم يثبت ذلك لانه لو لم يكن كذلك يلزم تأخير البيان عن وقت
الحاجة وذلك غير جائز اتفاقا لانه لم يبين ذلك قبله لا بالقول و
لا بالفعل والا لنقل الينا ولو سلم الاولية فلا يستقيم التأخير
بالنسبة الى الذين لم يحضروا وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذ الظاهر ان جميع المسلمين لم يكونوا حضورا في تلك الساعة
والا لنقلته الصحابة واشتهرت الرواية لان هذه حادثة
تعم به البلوى فلما لم يثبت ذلك علم ان لا اجمال في الآية فان قلت
دخلت الباء في قوله تعالى وامسحوا بوجوهكم وايديكم في آية التيمم
مع ان الاستيعاب شرط فيه قلت ثبت الاستيعاب بالسنة
المشهورة وهو قوله عليه السلام لعمار يكفيك ضربتان ضربة
للوجه وضربة للذراعين والزيادة بمثلها جائزة فجعل الباء
زائدة فان قلت الحديث لا يقتضي الاستيعاب فلا يجعل
الباء في الآية زائدة قلت الوجه اسم للكل فيفهم منه الاستيعاب

[في الهامش: وعلى]

وعلى للالزام فقوله له علي الف درهم يكون دينا لان على للاستعلاء
والدين يستعلي من يلزمه الا ان يصل به اي بقوله له علي [في الهامش: بكلامه]
الوديعة فيقول له علي الف درهم وديعة فحينئذ لا يثبت
به الدين لان على يحتمل معنى الوديعة من حيث ان فيها وجوب
الحفظ فيحمل عليه فان دخلت كلمة على في المعاوضات المحضة
كالبيع والاجارة والنكاح مثل قولك بعت هذا على الف درهم

كانت بمعنى الباء التي تصحب الاعواض لان اللزوم يناسب
الالصاق فان الشئ متى لزم الشئ كان ملصقا به لا محالة
ولا يحمل الباء على الشرط لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق
لما فيه من القمار وكذا اذا استعملت في الطلاق بان قالت لزوجها
طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف عندهما وعند
ابي حنيفة للشرط لان الطلاق يحتمل التعليق وكلمة على
تدل على الشرط حقيقة لان فيه معنى اللزوم ووجود الجزاء
يلازم وجود الشرط كما قال الله تعالى يبايعنك على ان
لا يشركن بالله اي بشرط ان لا يشركن فيحمل عليه اذا امكن
والمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط الا يرى انه لو قال لها ان
دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثلاثا فدخلت وهذه الدار
واحدة منها لم يقع شئ فان قلت ان اراد من اللزوم
اللزوم الذي يقابل الانفكاك فلا نسلم انه معنى على وان اراد
به الدخول الوجوب فهو موجود في معنى المعاوضة لان
العوض انما يجب في مقابلة المعوض قلت اللزوم بين الشرط و
الجزاء لذاتهما وبين العوضين بعارض التضايف فكان
الاول اقرب الى الحقيقة ومن للتبعيض فاذا قال من شئت
من عبيدي عتقه فاعتقه له اي للمخاطب ان يعتقهم
الا واحدا منهم عند ابي حنيفة رحمه الله لانه جمع بين
كلمة العموم وهي من وكلمة التبعيض وهي من فوجب
العمل بحقيقتهما مهما امكن فصار الامر متناولا بعضا عاما ومن
واذا

١١٧

والى

غير مفتقر في وجودها الى المغيا كالمسجد
والحائط قولنا موجودة قبل التكلم م

واذا قصر عن الكل بواحد كان عملا بهما وعندهما له ان يعتقهم
جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من للتمييز كما في قوله تعالى فاجتنبوا
الرجس من الاوثان تقدم الكلام عليه في العام والى لانتهاء الغاية
فان كانت اي الغاية هذا شروع في بيان الضابط في ان
الغاية متى تدخل في حكم المغيا لانها قد تدخل فيه كما في حفظت
القرآن من اوله الى آخره وقد لا تدخل كقوله تعالى فنظرة الى
ميسرة قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم احتراز عن
الآجال المضروبة للثمن والاجارة كالليل والغد ورمضان
في آجرته او بعته الى رمضان او الى الليل او الى الغد فان هذه
الاشياء توجد في المستقبل بعد التكلم وقولنا غير مفتقرة
احتراز عن الليل فانه يفتقر في استحقاق اسمه الى محل آخر
وهو النهار لانه لا يسمى ليلا الا باعتبار زوال النهار كقوله
له من هذا الحائط الى هذا الحائط لا يدخل الغايتان اي الحائطان
في حكم المغيا لانها اذا كانت قائمة بنفسها لم يستتبعها المغيا
ولا يلزم على هذا دخول المسجد الاقصى في حكم المغيا مع انه قائم
بنفسه في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد
الحرام الى المسجد الاقصى بحيث دخل النبي صلى الله عليه وسلم
في المسجد الاقصى لان ذلك ثبت بالمشاهير لا بموجب الى
قال بعض الشارحين اقول يجوز ان يكون المرافق من هذا
القبيل لانها قائمة بنفسها على التفسير المتقدم في القيام ندخولها
يكون بفعل النبي عليه السلام لانه توضأ ادار الماء على مرافقه الى هنا
حين

كلامه ولقائل ان يمنع كون المرافق من هذا القبيل لان المرفق
وهو مجمع عظم العضد وعظم الذراع مفتقر الى اليد في الوجود
فلا تكون قائمة بنفسها وان لم تكن قائمة بنفسها فان كان
أصل الكلام اى صدره متناولا للغاية كان ذكرها
اى ذكر الغاية لاخراج ماوراها فتدخل الغاية كالمرافق في
قوله تعالى وايديكم الى المرافق فان اليد اسم للمجموع الى الابط
وذكر الغاية لاسقاط ماوراها فيكون قوله الى المرافق
متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط ماوراء
المرافق عن حكم الغسل وهو الوجوب ولقائل ان يقول
اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر المطلق
ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة
فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب الى الغاية لا
للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين
والمغيا مع الغاية نص واحد وان هذه القاعدة غير مطردة
لان من قال قرأت هذا الكتاب من اوله الى البيع لا تدخل
الغاية عرفا قال صاحب الكشاف الى تفيد معنى الغاية مطلقا
ودخولها في الحكم وخروجها منه امر زائد يدور مع الدليل
وان لم يتناولها اى صدر الكلام الغاية او كان فيه اي
في تناوله شك كآجال الايمان مثلا ان يحلف لا يكلم فلانا
الى رجب فان الاجل يدخل عند ابي حنيفة في رواية الحسن عنه لان
صدر الكلام يقتضي التأبيد فذكر الغاية لاخراج ماوراها وفي

ظاهر

ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لا يدخل لان في حرمة الكلام ووجوب
الكفارة في موضع الغاية شكا فلا يدخل فذكرها لمد الحكم
اليها فلا يدخل كالليل في الصوم في قوله تعالى اتموا الصيام
الى الليل وفي الظرف لكنهم اختلفوا في حذفه اى في حذف
في واثباته في ظرف الزمان اعلم ان في الكلام اضمار
تقديره وفي الظرف ولم يختلف اصحابنا في ذلك ولكنهم
اختلفوا في حذفه واثباته في قوله انت طالق غدا او
في غد فاذا قال انت طالق غدا ان لم تكن له نية يقع في اول
النهار اتفاقا وان نوى آخره يصدق ديانة لا قضاء
بالاتفاق واذا قال في غد ولم يكن له نية يقع في اول
النهار اتفاقا وان نوى آخره يصدق عند ابي حنيفة ديانة
وقضاء وعندهما يصدق ديانة لا قضاء كما في المسئلة
الاولى وهذا معنى قوله وقالا هما سواء لانه اضاف
الطلاق الى الغد ونية جزء منه خلاف الظاهر لانه تخصيص
العام فلا يصدق قضاء وفرق ابو حنيفة بينهما فيما اذا
نوى آخر النهار بان في اذا حذف اتصل الطلاق بالغد
بلا واسطة فيقتضي استيعابه لانه يشابه المفعول به
فلا بد ان يكون واقعا في اوله ليحصل الاستيعاب فاذا
نوى آخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف عليه
فلا يصدق قضاء واذا ثبت في يصير الظرف جزءا مبهما
من النهار فيكون تعيينا لما ابهمه لا تغييرا لحقيقة كلامه

وفي

فيصدق قضاء واذا اضيف الطلاق الى مكان بان قال
انت طالق فى الدار يقع الطلاق فى الحال حيث ما كانت
اذ لا اختصاص للطلاق بالمكان الا ان يضمر الفعل بان
اراد بقوله فى الدار فى دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط لان
الدخول لا يصلح ان يكون ظرفا للطلاق شاغلا له لانه
عرض لا يبقى فصار فى بمعنى مع مجازا لان فى الظرف معنى
المقارنة فيتعلق بالدخول الا انه لا يكون شرطا محضا حتى
يقع الطلاق بعد الدخول بل يقع معه واعترض عليه
بان الزمان عرض لا يبقى فيلزم ان لا يصلح للظرفية و
الاولى منه ان يقال يوضع المصدر موضع الزمان كثيرا
والمراد وقت دخولك وفى قوله بمعنى الشرط دون ان
يقول للشرط اشارة اليه وقال بعضهم انه مجاز للشرط
فيقع الطلاق بعده لكن الاول اصح لانه لو قال لاجنبية
انت طالق فى نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع
نكاحك ولو كان للشرط لطلقت كما لو قال لها ان تزوجتك
فانت طالق كذا فى الخانية ومع للمقارنة اى لمقارنة
ما قبلها لما بعدها واذا قال انت طالق واحدة مع واحدة
او معها واحدة تطلق ثنتين وقبل للتقديم اى لسبق
ما وصف بها على ما اضيفت اليه حتى لو قال لها وقت الضحوة
انت طالق قبل غروب الشمس طلقت فى الحال ولا يتوقف
على وجود ما بعده وبعد للتأخير اى لتأخر ما وصف

ومع وقبل وبعد

بها عما اضيفت اليه وحكمها اى حكم بعد فى الطلاق ضد حكم
قبل قيد بقوله فى الطلاق احترازا عن الاقرار فان مضادة
حكم بعد لحكم قبل فيه ليست بمطردة فانه لو قال لفلان
على درهم بعد درهم او بعده درهم يلزمه درهمان
فى الصورتين لان معناه بعد درهم وجب على او بعده
درهم قد وجب على فانه لا يفهم منه الا هذا ولو قال له على
درهم قبل درهم يجب عليه درهم واحد ولو قال قبله
درهم يجب درهمان فكان حكمها فى الصورة الاولى
ضد حكم قبل الا فى الصورة الثانية واذا قيد كل واحد
من قبل وبعد بالكناية كان صفة لما بعده حتى لو قال
لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة يقع
ثنتان لان الطلاق المذكور اولا وقع فى الحال والذى وصف
بانه قبل هذا الطلاق الواقع فى الحال يقع ايضا فى الحال
بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع فى الحال فيقعان
معا وفى قوله بعدها واحدة البعدية صفة للاخيرة
فتبين بالاولى فيلغو الثانية لفوات المحلية واذا لم يقيد
بالكناية كان صفة لما قبله فلو قال لغير المدخول بها انت
طالق واحدة قبل واحدة يقع واحدة لان القبلية يكون
صفة للاولى فتبين بها فلا يقع الثانية لفوات المحلية
ولو قال انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لان
البعدية يكون صفة للاولى فاقتضى ايقاع الاولى فى الحال

وعند

وايقاع الثانية قبلها فيفترقان قيّدنا مسائل القبلية والبعدية
بغير المدخول الا انه في المدخول بها يقع الجميع وعند الحضرة
فاذا قال لك عندي الف درهم كان وديعة لان
الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم لانّ عند عبارة
عن القرب في اصل الوضع فيحتمل القرب من يده فيكون امانة
والقرب من ذمته فيكون دينا فيثبت الاقلّ وهو الوديعة
دون اللزوم لانّ اللزوم في الذمة لا يكون عند حضرته
حقيقة الا اذا وصل الدين وقال لفلان عندي الف درهم
دينا فحينئذ يكون اقرارا بالدين لانّ الدين يحتمل كلامه
فيصلح ذكر الدين تفسيرا له وغير يستعمل صفة للنكرة
بحيث لا يتعرّف بالاضافة الى المعرفة ويستعمل استثناء
لمشابهة بينه وبين الاستثناء من حيث انّ ما بعد كل
واحد منهما مغاير لما قبله في الحكم تقول له عليّ درهم غير دانق
بالرفع فيلزمه درهم تامّ لانه صفة للدرهم اي درهم
مغاير للدانق وهو سدس درهم احترز به عن الدرهم
الذي هو دانق فانه كان في ذلك العهد درهم على وزن
دانق ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا
دانقا وسوى مثل غير في كونه صفة واستثناء ومنها
اي من حروف المعاني حروف الشرط اي كلماته وانْ اصل فيها
اي كلمة ان اصل في الفاظ الشرط لانها مختصة بمعنى الشرط
وليس لها معنى آخر سواه بخلاف سائر الفاظ الشرط وكلمة

وغير

وسوى

حروف الشرط ان

ان

ان حرف فسمّي الكل باسمها تغليبا لها لاصالتها وانّما
تدخل على امر معدوم على خطر اي محتمل الوجود والعدم
الجار والمجرور صفة امر ليس بكائن لاستحالة الجملة صفة
لخطر جئ بها للتأكيد وانما تدخل عليه لان المقصود من دخولها
هو الحمل على شيء او المنع عنه وذلك لا يجوز في الممتنع والمتحقق
الوقوع فلا يقال ان جاء الغد فكذا لانه مما سيكون البتة
عادة فاذا قال ان لم اطلقك فانت طالق لم تطلق حتى يموت
احدهما لانّ هذا الشرط انّما يتحقق بموت احدهما لانه ما لم
يمت احدهما يكون وقوع التطليق محتملا فاذا مات
الزوج يتحقق الشرط فلا ميراث لها ان لم يدخل بها
لانّ امرأة الفارّ انما ترث اذا كانت في العدّة وان دخل
بها فلها الميراث لوقوع الطلاق قبيل موته وكذا اذا ماتت
لان قبيل موتها يوجد وقت لا يسع فيه التكلم بالطلاق
فيتحقق الشرط واذا عند نحاة الكوفة تصلح للوقت و
الشرط على السواء فيجازي بها اي بكلمة اذا يعني يستعمل
للشرط ويترتب عليه الجزاء وعبّر عن الاستعمال بالمجازاة
لانّ المقصود من الشرط والجزاء الجزاء والشرط وسيلة
اليه فسمّي استعمال الشرط باسم ما يقصد به مرة كقول
الشاعر واذا تصبك خصاصة فتجمّل معناه ان تصبك
لدخول الفاء في فتجمّل وذا مخصوص بانْ وتارة لا يجازي بها
اخرى اي مرة اخرى كقول الشاعر واذا يكون كريهة

واذا

واستغن ما اغناك ربك بالغنى

الجيش وجوهر
خلط سمن وأقط
وحاس الحيس اتخذه
صحاح

ادعى لها، واذا يحاس الحيس يدعى جندب، واذا هنا للوقت
واذا جوزي بها سقط الوقت عنها كانها حرف شرط فصار
بمعنى ان وهو قول ابي حنيفة واذا يكون مشتركا بين الوقت
والشرط فاذا استعمل في احدهما لم يبق الآخر مرادا عنده وهو
مذهب الكوفيين وعند نحاة البصرة هي اي اذا موضوعة
للوقت وقد يستعمل للشرط مجازا من غير سقوط الوقت عنها
مثل متى بل اذا اولى بعدم السقوط لان المجازاة لازمة
في متى في غير موضع الاستفهام وفي اذا جائزة فمتى لم
يسقط معنى الوقت عن متى مع لزوم المجازاة
اياه فاولى ان لا يسقط عن اذا فانها اي متى موضوعة
للوقت لا يسقط عنها ذلك اي عن متى معنى الوقت
بحال وهو اي قول نحاة البصرة قولهما اي ابي يوسف ومحمد
فان قلت يلزم الجمع على قولهما بين الحقيقة والمجاز
قلت لا منافاة بينهما في هذه الصورة لان الوقت يصلح
للشرط وعدم جواز الجمع باعتبار التنافي هذا ما قيل في
شروح هذا المختصر لكنه ضعيف لان ارادة معنى الحقيقة
والمجاز من لفظ واحد ممنوع سواء تنافى المعنيان اولا
ويمكن ان يقال اذا موضوعة بازاء الوقت والشرط جميعا
عندهما فان قلت قوله وقد يستعمل للشرط يدل على انه ليس
بموضوع بازاء الكل قلت لا يدل لان اذا اذا استعمل للشرط
يكون مستعملا في بعض ما وضع له فيكون حقيقة قاصرة

عند

عند البعض ولم يتعرض المصـ له لاختلافات
فيه والاولى منه ان يقال متى لم يستعمل الا في معنى الظرف
لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تعليق
حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن
معنى الشرط ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع
له ومما يدل على ما ذكرنا قول من قال لامرأته انت طالق اذا
شئت لم يتقيد بالمجلس بالاتفاق كما لو قال متى شئت فلو
كانت للشرط لبطلت المشية اذا قامت عن المجلس كما في كلمة ان
حتى اذا قال لامرأته هذا تفريع على الاختلاف المذكور في اذا
اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده اي عند ابي
حنيفة ما لم يمت احدهما كما في قوله ان لم اطلقك وقالا
يقع كما فرغ اي مقارنا للفراغ عن كلامه مثل متى لم اطلقك
لانه اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطليق وكما سكت
يوجد ذلك الوقت فتطلق والخلاف فيما اذا لم ينو شيئا
اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو على ما نوى بالاتفاق واذا ما
مثل اذا الا ان دخول ما تحقق معنى المجازاة باتفاق
النحاة ويسمى ما هذه المسلطة لانها سلطت اذا على الجزم
فروى عنهما اذا قال انت طالق لو دخلت الدار انه
بمنزلة ان دخلت الدار بجعل لو للاستقبال كان
للمؤاخاة بينهما في ان كل واحد منهما يعلق احدى الجملتين
بالاخرى على ان يكون الثانية جوابا للاولى وكيف

واذا ما

لو

وكيف

سؤال عن الحال يعني كيف موضوع للسؤال عن الحال
فاذا قلت كيف زيد معناه على اي حال اصحيح ام سقيم
وقد يسلب عن كيف معنى الاستفهام فيبقى دالا على نفس
الحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع
اي الى حال صنعه فان استقام السؤال عن الحال جواب
ان محذوف اي يحمل على السؤال والا اي وان لم يستقم
السؤال عن الحال بطل لفظ كيف ولذلك اي لبطلانه
قال ابو حنيفة في قوله انت حر كيف شئت انه ايقاع لان
العتق لا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدد الكلام
خص ابو حنيفة به لان عند صاحبيه تتعلق الحرية بالمشية
وفي الطلاق يعني اذا قال انت طالق كيف شئت يقع الواحدة
قبل المشية ثم ان كانت غير موطوءة بانت قبل لا الى عدة
ولا مشية لها لانه يلغو تفويض الصفة الى مشيتها
لعدم المحل بعد وقوع الاصل وان كانت موطوءة فالمحل
باق بعد وجود الاصل فلها المشية في الصفة ويبقى
الفضل في الوصف اي الزائد على اصل الطلاق من كونه
باينا والقدر بالرفع اي الثلاث مفوضا اليها بشرط نية
الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما نويا وان اختلفت
فلابد من اعتبار النيتين اما نيتها فلانه فوض النية اليها
واما نيته فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا
تعارضا تساقطا فيبقى اصل الطلاق وهو الرجعي فان قلت

صنعه

لما فوض الزوج الامر اليها كان ينبغي ان تستقل باثبات
ما فوض اليها ولا تحتاج الى نية الزوج قلت انما فوض اليها
حال الطلاق وهو مشترك بين البينونة والعدد فتحتاج الى
النية لتعيين احد محتمليه كذا قال صاحب الكشف لكنه ضعيف
لانه ان اراد به الاشتراك اللفظي فمحتاج الى النقل وهو غير
ثابت وان اراد به الاشتراك المعنوي فهو غير محتاج الى
النية لانه لما قال لها كيف شئت اثبت لها ولاية اثبات
اي وصف شائت على سبيل العموم قال صاحب النهاية
ناقلا عن الفوائد الظهيرية راجعت الفحول في جواب
هذا الاشكال فما قرع سمعي جوابا شافيا فيجب ان يعتمد
على ما ذكره الطحاوي وابو بكر الرازي من ان نية الزوج
ليست شرطا لها في ان تجعل الطلاق باينا او ثلاثا في قول
ابي حنيفة فان قلت لو طلقت نفسها ثنتين ونواهما
الزوج لا تطلق ثنتين وكان ينبغي ان تطلق لان
الثنتين حال مفوض اليها قلت المفوض اليها من جهة
الزوج ما يملك الزوج ايقاعه بقوله انت طالق فانه
لا يملك بهذا اللفظ ارادة ثنتين فكذا المفوض اليها
لا يقال على هذا ينبغي ان لا يجوز نية الثلاث في قوله
انت طالق لانا نقول وقوع الثلاث فيما نحن فيه ليس
بمجرد قوله انت طالق وانما هو بواسطة كيف فافترقا
وانما صار الثلاث حالا لقوله انت طالق دون الثنتين لان

قوله انت طالق يدل على الوحدة والثنتان عدد فبينهما منافاة
بخلاف الثلاث لانه فرد اعتبارى موافق له فى الوحدة قوله
وقالا لا يقبل الاشارة اى الايقاع فيه الاشارة من الامور
الشرعية كالطلاق والعتاق فحاله ووصفه بمنزلة اصله
فيتعلق الاصل اى اصل الطلاق بالمشية بتعليقه اى بتعليق
الوصف قال بعض الشراح الظ ان هذا مبنى على امتناع
قيام العرض بالعرض لان العرض الاول وهو الطلاق ليس
محلا للعرض الثانى بل كلاهما حالان فى الجسم وليس احدهما
اولى بكونه اصلا ومحلا والآخر فرعا وتابعا وحالا بل هما سواء فى
الاصلية والفرعية لعدم انفكاك احدهما عن الآخر
بكونه اذ الطلاق لا يوجد الا بان يكون رجعيا او بائنا
فاذا تعلق احدهما بمشيتها تعلق الآخر الى هنا كلامه ولقائل
ان يقول النص بعض الظ لانه مخالف لما عليه سوق كلامهم
فانهم قالوا حاله ووصفه بمنزلة اصله وهذا صريح
فى اصالة احدهما وفرعية الآخر وكيف لا والاحكام الشرعية
بمنزلة الجواهر شرعا حتى قبلت الفسخ والفسخ يكون بين
الجوهرين ولهذا وجد بين الايجاب والقبول لكونهما
كالجوهرين على انه لو صح ذلك لارتفع الخلاف لان امتناع
قيام العرض بالعرض ملتزم الخصمين قلت الخلاف مبنى
على عدم انفكاك الوصف عن الاصل لان ما لا يكون
محسوسا يعرف وجوده بوصفه والوصف مفتقر

الى

الى الاصل فاستويا فصار تعليق الوصف تعليق الاصل
اعلم ان فى عبارة المصنف تسامحا لانهم متفقون على ان
الوصف مفوض اليها وانما اختلفوا فى تفويض الاصل فلو كان
الكلام يجرى على حقيقته يلزم الخلف لان الحال والوصف
اذا كان مثل الاصل وهو غير مفوض عند الخصم يلزم ان يكون
الوصف ايضا كذلك وقد فرض مفوضا والاولى ان يحمل على القلب
ثم قيل الحال والوصف مترادفان فعطف الوصف على الحال بمنزلة
التفسير وقيل حاله كالبينونة والرجعية ووصفه مثل كونه
سنيا وبدعيا والاول الظ لانتفاء المخصص وكم اسم
للعدد الواقع فى باب الطلاق اما مذكورا كقولك انت طالق
واحدة او ثنتين او ثلاثا او مقتضى كقولك انت طالق تطليقة
طالق واحدة فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم
تشأ لان كم شئت تفويض لما هو الواقع الى مشيتها وهو
عام فلها ان تطلق ما شاءت من العدد بشرط نية الزوج
ويتقيد بالمجلس لانه تمليك والتمليكات تقتصر على المجلس
وكم هذه ليست باستفهامية ولا خبرية لانها للتكثير وهو
ليس بمراد بل بمعنى الشرط مجازا فكانه قال انت طالق على اى عدد
شئت فلو صرح بها لكان للشرط فكذا ما فى معناها وحيث
واين اسمان للمكان المبهم فاذا قال انت طالق حيث شئت
واين شئت انه لا يقع ما لم تشأ لانه لا اتصال للطلاق
بالمكان فيلغو ذكره ويبقى ذكر المشية فى الطلاق ويتوقف

وكم

وحيث
واين

اذا الغاء

مشيتها على المجلس فيقتصر عليه فان قلت اذا الغا ذكر المكان
نحو قوله انت طالق حيث شئت فينبغي ان يقع في الحال كما في قوله انت طالق
دخلت الدار قلت لما تعذر العمل بالظرفية جعلناها مجازا
بمعنى ان لمشاركتهما في الابهام فيصير بمنزلة قوله ان شئت اولى
من الالغاء بخلاف اذا ومتى يعني اذا قال انت طالق اذا شئت
او متى شئت لم يتوقف مشيتها على المجلس فان قلت لم
لم يجعل حيث مجازا عن اذا ومتى حتى لا يتوقف على المجلس
فيكون معنى الظرفية مرعيا قلت هذا انما يستقيم ان لو كان
فيهما معنى ظرفية المكان ورد بان مطلق الظرفية اقرب
الى الحقيقة من عدمها قلت مطلق الظرفية ليس بموجود
في الخارج فهو اما ان يوجد في ضمن ظرف المكان فلا يكون
مجازا واما في ضمن ظرف الزمان فلا نسلم انه اقرب الى
الحقيقة لانه مباين له الجمع المذكور بعلامة الذكور عندنا
يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط ولا يتناول
الاناث المفردات ذكر الجمع المذكور في بحث الحروف لان
الكلام فيه باعتبار علامته وهي حرف فذهب بعض اصحاب
الشافعي الى ان الجمع المذكور لا يتناول الاناث الا اذا
دل عليه الدليل لان كل علامة تختص بنوع وضعا والكلام عند
الاطلاق محمول على حقيقته ولو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز ولزم التكرار في قوله ان المسلمين والمسلمات قلنا
تغليب الذكور على الاناث وادخالهن في الحكم تبعا للذكور

والمجاز صح

من

من عادة اهل اللسان سبب نزول الآية ان النساء شكون
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلن ما بالنا لم نذكر في القرآن
فطلبن التخصيص بالذكر مع عرفانهن الدخول في جمع الذكور
واعتقادهن الوجوب عليهن كما على الرجال فانزل الله تعالى
هذه الآية لتطييب قلوبهن والجواب عن قولهم يلزم الجمع انهم
يجعلون المغلوب من افراد الغالب ثم يطلقون الجمع على
المجموع حقيقة عرفية وهي راجحة على اللغوية فلا يلزم الجمع
بين الحقيقة والمجاز وان ذكر الجمع بعلامة التأنيث يتناول
الاناث خاصة حتى قال محمد في السير الكبير اذا قال المستامن
آمنوني على بني وله بنون وبنات ان الامان يتناول
الفريقين ولو قال آمنوني على بناتي لا يتناول الذكور من
اولاده ولو قال على بني وليس له سوى البنات لا يثبت لهن
الامان واما الصريح وهو في اللغة الظهور سمي القصر صرحا
لظهوره وارتفاعه على ساير الابنية وفي الاصطلاح ما ظهر
اي لفظ ظهر المراد به ظهورا بينا اي تاما احترز به عن الظاهر
لان الظهور فيه ليس بتام لبقاء الاحتمال قيل لا بد فيه من قيد
الاستعمال ليتميز به عن النص والمفسر لان ظهورهما بالبيان
والقرائن لا بكثرة الاستعمال ولكن لا حاجة الى هذا القيد
لدلالة مورد القسمة عليه لان هذا القسم في بيان وجوه
الاستعمال حقيقة كان الصريح او مجازا لان المعتبر فيه
ظهور المراد منه بكثرة الاستعمال وذلك يتحقق فيهما اذ كما ان

واما التصريح

مستعار فيبين مثال المجاز منه كقوله لا آكل من هذه الحنطة كقوله
انت حر وانت طالق مثال الحقيقة فانهما حقيقتان شرعيتان
في ازالة الرق والنكاح صريحان فيهما ويجوز ان يكون
كل واحد منهما مثالا للحقيقة والمجاز باعتبارين لانهما مجازان
لغويان في ازالة الرق والنكاح لان وضعهما في اللغة
ليس كذلك وهما صريحان في ذلك المدلول المتعارف وهما
حقيقتان شرعيتان ايضا بدليل ان المص ذكره عقيب
ذكر الحقيقة والمجاز وحكمه اي حكم الصريح تعلق الحكم
بعين الكلام اي بنفس الكلام الصريح وقيامه مقام معناه
المراد منه يعني لغاية وضوحه وظهوره جعل كانه نفس
معناه الحاصل في الذهن وليس فيه توسط اللفظ بمعنى يحتمل
شيئا آخر حتى استغنى عن العزيمة اي عن النية ولا ينظر
الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد كقوله بعت واشتريت
فان المقصود حاصل بهما نوى او لم ينو وكالطلاق والعتاق
حتى اذا اضافهما الى المحل فباي وجه اضاف يعني بصيغة
النداء كقوله يا حر او بصيغة الاخبار كقوله انت حر
لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت حر
او انت طالق تطلق ويعتق نوى او لم ينو نعم لو اراد في انت
طالق رفع حقيقة القيد صدق ديانة لا قضاء وفي
القنية امرأة كتبت انت طالق ثم قالت لزوجها اقرأ
علي فقرأ لا تطلق اقول هذا مشكل لانه ينافي قوله حتى

استغنى

واما الكنايات

استغنى عن العزيمة واما الكنايات فما استتر المراد به اي بالاستعمال
ولا يفهم الا بقرينة يعني الكناية غير معلوم المراد ابتداء ما لم
تنضم اليه قرينة بخلاف الخفي فانه معلوم المراد لكن خفي مراده
بعارض غير الصيغة حقيقة كان او مجازا مثل الفاظ الضمير
كهاء الغائبة وانا وانت فانها كنايات حقيقة لانها
لا تمييز بين اسم واسم الا بقرينة تنضم اليها فان قلت
الفاظ الضمير كنايات بالوضع لا بالاستعمال وقد شرط قيد
الاستعمال في التعريف قلت انها انما وضعت ليستعملها
المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح
باسم زيد مثلا يكنى عنه بهو كما يكنى عنه بابي فلان لا انها
كنايات قبل الاستعمال فلا تكون خارجة عن التعريف فان قلت
الضمائر بعد الاستعمال تصير معارف ولهذا قيل الضمائر اعرف
المعارف فكيف يكون المراد منها مستترا بالاستعمال قلت
حالة الاستعمال مستتر ايضا لانه يمكن استعماله لعمرو وبكر بعد
الاستعمال لزيد وفيه تأمل وحكمها ان لا يجب العمل بها اي
حكم الكناية ان لا يثبت الحكم الشرعي بها الا بالنية اي بنية
المتكلم لكونها مستترة المراد فلا يثبت الحكم ما لم يزل ذلك
الاستتار بالنية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال وكنايات

وكنايات الطلاق

الطلاق كباين وحرام ونحوها سميت بها اي بالكنايات
مجازا هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان هذه الالفاظ
كنايات والكناية ما استتر المراد منه والمراد المستتر هنا هو الطلاق

فيجب أن يقع بها الرجعي والجواب أن اطلاق لفظ الكناية
عليها مجاز لان معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل احد
لكن الابهام فيما يتصل به كالباين مثلا فانه مبهم في انها
باينة عن النكاح او غيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار
ابهام المحل فاستعير لها لفظ الكناية حتى كانت بواين فصار
الطلاق البائن واقعا بموجب الكلام بنفسه من غير
ان يجعل انت باين كناية عن انت طالق ولقائل ان يقول
ان اريد ان مفهوماتها اللغوية غير مستترة فهذا لا ينافي
الكناية لانها باعتبار استتار المراد لا باعتبار المدلول
الوضعي وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار
فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة
المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة
ولم يفسروا الكناية الا بما استتر المراد به سواء كان ذلك
باعتبار المحل او غيره فيكون كناية حقيقة لصدق
التعريف عليها فالحاصل انها كنايات حقيقة وكنايات
عن الطلاق مجاز الا انها شابهت الكنايات عن الطلاق فلا
تنافي فاذا زال الابهام بالنية او بدلالة الحال وجب العمل
بموجباتها التي هي البينونة وهذا مبني على تفسير الكناية ولو
فسروها بما فسرها علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف
لان الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن
لا لذاته بل لينتقل الى ملزومه كما يراد بطويل النجاد معناه

الحقيقي

الحقيقي لينتقل منه الى ملزومه من طول القامة ويراد بالباين
هنا معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية من المتكلم الى
ملزومه الذي هو البينونة من وصلة النكاح فتطلق المرأة
على صفة البينونة وههنا بحث وهو ان الموضوع له غير مراد
في الكناية لان عند بعضهم مجرد جواز ارادة المعنى
الحقيقي في الكناية كاف ولو سلم انه مراد فلا خفاء في انه
لا يكون مقصودا حتى ان قولنا طويل النجاد كناية
عن طويل القامة فلا يجب ثبوت طول النجاد فمن اين يلزم
الطلاق بصفة البينونة والنسبة بين الكناية والمجاز
انها اعم منه من وجه لانهما يجتمعان في المجاز الغير المتعارف
فيوجد الكناية بدون المجاز كما في الضماير فكذا العكس كما (في محل ٢)
في المجاز المتعارف الا اعتدي واستبرئي رحمك وانت
واحدة هذا استثناء من قوله سميت بها مجازا يعني هذه
الالفاظ الثلاثة كنايات عن الطلاق على سبيل الحقيقة
حتى كان الواقع بها رجعيا والاظهر انه استثناء من قوله
حتى كانت بواين اما في اعتدي فلان العد يحتمل عد الدراهم
وعد الاقراء والمراد مستتر فاذا نوى الاقراء يقتضي سابقة
الطلاق تصحيحا للامر والضرورة تندفع باثبات واحد
رجعي فلا حاجة الى اثبات وصف زائد وهو البينونة هذا
اذا قال اعتدي بعد الدخول بها واما اذا قال قبل الدخول بها
فلا حاجة للاقتضاء لانه لا عدة لها فيجعل قوله اعتدي

يثبت به الطلاق بطريق الاقتضاء
ضرورة لان وجوب عد الاقراء صح

مجازا عن كونى طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب
فان قلت المسبب انما يطلق على السبب اذا كان للسبب مقصودا
من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فيتحقق اصالته والظاهر
ان ليس المراد من الطلاق هو الاعتداد قلت الشرط فى اطلاق
المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاصالة
من جهته ايضا والاعتداد شرعا بطريق الاصالة مختص
بالطلاق لا يوجد فى غيره الا بطريق التبعية كالعدة تجب
على ام الولد من غير طلاق لانها لما صارت فراشا اخذت حكم
المنكوحة واخذ زوال الفراش شبها بالطلاق واوجب العدة
لانها تثبت بالشبهة وقد يقال اعتدى من باب الاضمار
اى اعتدى لانى طلقتك ففى المدخول بها يثبت الطلاق
وتجب العدة وفى غير المدخول بها يثبت الطلاق ولا تجب
العدة واما فى استبرى رحمك فلان طلب البراة يحتمل ان
يكون للولد وان يكون لزوج اخر فاذا نوى ذلك يثبت
الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة فى اعتدى آتية ههنا
واما قوله انت واحدة يحتمل ان يكون نعتا للطلقة المحذوفة
وان يكون صفة للمرأة فاذا نوى الطلاق يكون رجعيا
فان قلت لم جعلتم موصوفها صريح الطلاق ولم
تجعلوه باينة قلت الاصل فى الكلام الصريح وحمل الكلام
على الاصل اولى ولانه اقل مؤنة قال الصدر الشهيد فى
الجامع قال بعض اصحابنا اذا اعرب الواحدة بالرفع

لم

لم يقع شئ وان نوى لانها صفة شخصها وان اعرب بالنصب
يقع من غير نية لانه نعت مصدر محذوف وان لم يعرب
يحتاج الى النية قال فان نوى كان على الاختلاف يقع عندنا
رجعية وعند الشافعى لا يقع شئ وقال عامة مشايخنا
بل الكل على الاختلاف لان العامة لا يميزون بين وجوه
الاعراب فلا يصح بناء الحكم يرجع الى العامة عليه بل واحدة
بالنصب او الرفع او السكون يحتمل هذين الوجهين
اما النصب فيحتمل نعتا للطلقة بان يقال انت طالق
طلقة واحدة بحذف الموصوف واقامة الصفة مقامه
ويحتمل ايضا صفة للمرأة تقديره انت كنت واحدة
فى الجمال واما الرفع فيحتمل ان يكون نعتا للمرأة بان يقال
انت واحدة فى كثرة المال وان يكون نعتا للطلقة اى انت
ذات طلقة واحدة ثم حذف ذات واقيم المضاف اليه
مقامه ثم حذف الموصوف واقيم الصفة مقامه وعلى قول
بعض اصحابنا لا يكون انت واحدة من الكناية والاصل
فى الكلام الصريح لان الكلام موضوع للافهام والافادة
والصريح ههنا التام فى هذا المعنى وفى الكناية قصور
عن البيان لانها تتوقف فى افادة المقصود على قرينة
وظهر هذا التفاوت اى التفاوت بين الصريح والكناية
بحسب الظهور والخفاء فيما يندرئ بالشبهات مثل الحدود
والكفارات حيث جاز اثباتها بالصريح لوضوحه

دون الكناية لخفائها حتى من قال جامعت فلانة او واقعتها
لا يجب عليه حد القذف لانه لم يصرح بالقذف بالزنا وانما يجب اذا قال
نكتها او زنيت بها فان قلت اليس انه لو قذف رجلا
بالزنا فقال له رجل آخر هو كما قلت فانه يحد هذا الرجل مع انه
ليس بصريح قلت كاف التشبيه توجب العموم عندنا في محل
يقبله كما قال علي رضي الله عنه في حق اهل الذمة دماؤهم
كدمائنا وهذا المحل غير قابل فيكون نسبه له الى الزنا بلا احتمال
ولو قال صدقت لا يحد لانه يحتمل ان يراد به صدقت في
قذفك بالزنا وان يراد صدقت فيما مضى فلم تكلمت بهذه
الكلمة واما الاستدلال فهو انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر

واما الاستدلال بعبارة النص

كالدخان مع النار فاذا ادرك الدخان انتقل منه الذهن
الى النار وقيل بالعكس وهو المراد ههنا وفي عبارته تسامح
لان الاستدلال صفة المستدل وليس من اقسام الكتاب لكن لما
لم يعد الاقسام بدونه عده منها بعبارة النص يقال عبرت
الرؤيا اعبرها عبارة اذا فسرتها سميت الالفاظ
الدالة على المعاني عبارات لانها تفسر ما في الضمير الذي
هو مستور والنص يطلق على كل ملفوظ مفهوم المعنى
من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او مفسرا او نصا او
خفيا او خاصا او عاما او صريحا او كناية فيكون اثبات
الحكم بهذه الالفاظ استدلالا بعبارة النص وانما اطلق
النص على كل هذه من الكتاب والسنة اعتبارا للغالب فان غالب

ما

ما ورد منها نص وهذا هو المراد ههنا لا النص المتقدم وهو ما
ازداد وضوحا على الظاهر فهو العمل به اراد به عمل المجتهد
وهو اثبات الحكم لا العمل بالجوارح بظاهر ما سيق الكلام له
الضمير المجرور راجع الى ما اراد بظاهر الكلام ان العمل
بما سيق الكلام له عمل بشيء ظاهر حتى لا يحتاج الى مزيد
تأمل فرقا بينه وبين اشارة النص حيث انه عمل بما
ليس بظاهر من كل وجه والاولى ان يقال هو العمل بما سيق
له الكلام وفي ذكر الكلام دون النص اشارة الى ان المراد بالنص
ليس ما تقدم ذكره والا كان تعريفه بالكلام تعريفا بالاعم
وذلك غير جائز فان قلت المحذور باق لان الكلام اعم من متن
الكتاب والسنة قلت المراد الكلام من الكتاب والسنة فلا يكون
اعم فان قلت لو تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تعالى
فانكحوا ما طاب لكم من النساء يقال انه استدلال بعبارة النص
كما صرحوا به مع ان الكلام ليس مسوقا لها قلنا الكلام
وان لم يكن مسوقا لها الا ان المسوق له لم يتوقف عليه
والمراد من المسوق له هنا اعم من ان يكون مسوقا له بالذات
او بالعرض بان يتوقف عليه المسوق له واما الاستدلال باشارة

واما الاستدلال باشارة النص

النص فهو العمل بما ثبت بنظمه اي بتركيبه من غير زيادة
ولا نقصان خرج به الثابت بدلالة النص لانه ثابت
بالمعنى في النظم باللغة لكنه اي ما ثبت بنظمه غير مقصود ولا
سيق النص له اعلم ان القصد يكون باعتبار المعنى والسوق

لغة احترز به عن الاقتضاء فانه لا يثبت لغة بل انما يدل عليه النص لتوقفه عليه شرعا فثبوته بالشرع لا صح

باعتبار اللفظ ولاشك ان احدهما كاف في التعريف الا انه
جمع بينهما ترجيا لمزيد الكشف خرج بهذين القيدين
الاستدلال بعبارة النص وليس بظاهر من كل وجه ليس هذا
من تمام التعريف بل ابتداء الكلام يعني انه ظاهر من وجه
دون وجه ثم ان كان الغموض فيه بحيث يزول بادني
تامل يقال هذه اشارة ظاهرة وان كان يحتاج الى زيادة
فكر يقال هذه اشارة غامضة وانما سمي اشارة النص
لانه لما لم يكن النص سوقا له لم يكن ظاهرا من كل وجه
بل فيه خفاء ولا يدرك صريحا بل اشارة كما اذا قصد بالنظر
الى شيء يقابله فرآه ورأى مع ذلك غيره يمنة ويسرة باطراف
العين من غير قصد فما يقابله فهو المقصود بالنظر وما
وقع عليه اطراف بصره فهو مرئي بطريق الاشارة تبعا لا قصدا
وهذا كقوله تعالى وعلى المولود له اي وعلى الذي
ولد له وهو الاب رزقهن اي طعام الوالدات
وكسوتهن اول الآية والوالدات يرضعن اولادهن
حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة قيل
المراد من الوالدات المطلقات وهو الظاهر بدليل
ما قبل الآية وما بعدها فانهما في ذكر المطلقات والمراد
ايجاب اصل الرزق والكسوة بطريق الاجرة
وقيل المراد منها المنكوحات بدليل ذكر الرزق و
الكسوة دون الاجرة حيث لا تستوجب المنكوحة

الاجرة

الاجرة على ارضاع ولدها وتستوجب على الزوج
الرزق والكسوة فالمراد ايجاب فضل الطعام
والكسوة الذي تحتاج اليه في حالة الارضاع لا اصل
النفقة لان ذلك وجب بالنكاح سيق الكلام لاثبات
النفقة اي لايجاب اصل النفقة او فضلها على
الاب على التقديرين فهو ثابت بعبارة النص وفيه اي في ذكر
المولود له دون الوالد اشارة الى ان النسب الى الآباء لان
اللام للاختصاص ولا يصير الولد مخصوصا من حيث الملك
بالاجماع فيدل على اختصاص الاب بالنسبة اليه حتى لو
كان الاب قرشيا والام اعجمية يعد الولد قرشيا والى
ان للاب حق التملك في مال الولد فيتملكه عند الحاجة
من غير عوض والى ان الاب لا يشاركه في نفقة ولده احد
كما لا يشاركه احد في هذه النسبة وهما اي العبارة والاشارة
سواء في ايجاب الحكم اي في اثباته لان كلا منهما تفيد الحكم
بظاهره وقيد اثبات الحكم اشار به الى انه لا يجوز ان يقع
بينهما تفاوت في القطعية لان العبارة قطعية و
الاشارة قد تكون غير قطعية الا ان الاول اي العبارة
ولم يقل الاولى باعتبار القسم احق عند التعارض من الاشارة
لان الاول منظوم مسوق له والثاني غير مسوق له فيكون
ارجح لكونه مقصودا من الكلام مثال التعارض قوله عليه
السلام في النساء انهن ناقصات العقل والدين فقيل ما نقصان

قطعية وجه

دبنهن قال صلى الله عليه وسلم تقعد احديهن في قعر
بيتها شطر عمرها اي نصفه لا تصوم ولا تصلي سيق الكلام
لنقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر
يوما كما قال الشافعي وهو معارض بما روي عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه قال اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام وهو
عبارة فيترجح على الاشارة وللاشارة عموم كما للعبارة
يعني الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث انه
ثابت بصيغة الكلام فيكون عاما قابلا للتخصيص ولهذا
قلنا في اشارة قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن خص منها اباحة صح
وطئ الاب جارية ابنه وان كان اللام تستلزم ان يكون
الولد وامواله ملكا للاب ومختصا به واما الثابت بدلالة
النص فما ثبت بمعنى النص لغة نصب على التمييز من قوله
بمعنى النص اي الحكم الذي ثبت بسبب معنى لغوي المراد به
المعنى الذي يعرفه كل سامع يعرف اللغة من غير استنباط لا
المعنى الذي يوجبه ظاهر الكلام النظم فان ذلك من قبيل
العبارة والمعنى الاول الذي ادي اليه الكلام كالايلام
من الضرب فانه يفهم من الضرب لغة لا شرعا فانه اذا قيل
اضرب فلانا يفهم منه لغة ايصال الالم الذي يفضي اليه
لا صورة الضرب وهي استعمال آلة التاديب في محل صالح
للايلام عليه حتى لا يسمى ذلك بدون الايلام ضربا حتى لو
حلف لا يضرب امرأته فضربها بعد الموت لا يحنث ولو

من

واما الثابت بدلالة النص

من شعرها او خنقها حنث لوجود الايلام فان قلت ان
اريد من الضرب معناه الحقيقي ومعنى المعنى يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز
او العمل بعموم المجاز والاول باطل والثاني يخرجه من الدلالة
ويجعله من قبيل العبارة قلنا لا نسلم انه اريد بالنظم معنى
المعنى لغة بل فهم منه بطريق التنبيه على الغرض والمقصود
فمن حيث ان الحكم ثبت بمعنى في النص لا سميناه دلالة لا قياسا
خرج بقوله بمعنى النص العبارة والاشارة وبقوله لغة
الاقتضاء والمحذوف لان الاقتضاء ثابت شرعا والمحذوف
ثابت عقلا لا اجتهادا تاكيد لقوله لغة كالنهي عن التافيف
وهو تلفظ كلمة اف والمستفاد من هذا المعنى اللغوي
هو الاستخفاف والاذى يوقف به اي بذلك النهي وهذه
جملة حالية من النهي على حرمة الضرب بدون الاجتهاد
لان المقصود من الضرب لا بطريق الوضع هو الايلام
ولهذا لو حلف لا يضرب امرأته فلانة فضربها بعد موتها لا يحنث
ولو خنقها او مد شعرها حية يحنث لحصول الايلام في
الثاني دون الاول قال بعض الشارحين لو قال المصنف
في التمثيل كحرمة الضرب الثابتة بمعنى النهي عن التافيف
المعلوم منه لغة دون اجتهاد لكان اولى ليكون مثالا
لما ذكره وهو الثابت بدلالة النص ويمكن ان يقال ما قاله
يؤدي المعنى المقصود مع الاختصار فكان اولى وفي قوله
لا اجتهادا رد لما قاله بعض الاصوليين من ان دلالة النص

عبارة النص والاشارة
ومن حيث ان المعنى فهم
من النص لغة سميناه صح

قياس جلي لوجود اركان القياس وهو الاصل كالتأفيف والفرع كالضرب والعلة الجامعة كالاذى وانما سمى قياسا جليا لظهور المعنى الجامع لان اهلية الاجتهاد للقياس شرط في القياس وليس بشرط في دلالة النص اذ كل من عرف اللغة عرف حرمة الضرب من حرمة التأفيف وهذا النوع كان ثابتا قبل شرع القياس ولهذا اتفق العلماء على صحة الاحتجاج به من نفاة القياس كذا قالوا ولقائل ان يقول الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا يحصى فادعاء فهم كل واحد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا صحة له بل المعنى الموجب يفهم رأيا وهو من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص ادعوا فيه دلالة ويمكن ان يجاب عنه بانا سلمنا ان وجوب الكفارة عليهما لا يعرفه كل احد ابتداء ولكن اذا سمع حديث الاعرابي الواقع في الجماع في الصوم يعرف من اول الامر ان وجوب الكفارة لاجل افساد الصوم وهذا المعنى موجود في الاكل في الصوم والثابت به كالثابت بالاشارة من حيث ان كلا منهما يوجب الحكم قطعا الا عند التعارض فان الاشارة تقدم على الدلالة لان فيها وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد

الا المعنى اللغوي فتقابل المعنيان وبقي النظم في الاشارة سالما عن المعارضة فترجحت مثال تعارضهما ما قال الشافعي تجب الكفارة في القتل العمد لانها لما وجبت في القتل الخطاء مع قيام العذر فلان تجب في العمد كان اولى لكن هذه الدلالة عارضتها اشارة قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة في العمد لان الجزاء اسم للكامل التام على ما سبق فلو وجبنا الكفارة لكان جهنم بعض الجزاء لا كله فرجحنا الاشارة فان قلت المراد جزاء الآخرة والاكان فيه اشارة الى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص وجب بعبارة النص الوارد فيه ولهذا اي ولان الثابت بالدلالة كالثابت بالاشارة في كونه قطعيا مضافا الى النص صح اثبات الحدود والكفارات بدلالات النصوص دون القياس لان الثابت بالقياس ثابت لغة ولا شبهة فيما اريد به القياس الذي يدرك علته بالرأي لان الحدود والكفارات شرعت جزاء على الجنايات ماحية للسيئات ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير الاجرام ومعرفة ما يحصل به ازالة الآثام فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الرأي واما اذا كانت العلة منصوصة يكون ذلك القياس بمنزلة النص

بالرأي وفيه شبهة والحدود تندرئ بالشبهات والثابت بالدلالة ثابت صح

وهذا الفرق المذكور مذهب الفحول الثلاثة القاضي ابو زيد
الدبوسي وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي ومن
تبعهم وقال بعض اصحابنا والشافعي دلالة النص والقياس
سواء وقال صاحب الكشف سمعت عن عمي فخر الدين المايرغي
وهو اعلى من ان يتكلم من غير تحقيق قال عندهم يثبت بمثل
هذا القياس الحدود والكفارات فحينئذ لا تظهر فائدة الخلاف
ويكون الخلاف لفظيا مثال اثبات الحد بالدلالة ايجاب الرجم
على غير ماعز ممن زنى في حالة الاحصان فانه روي ان ماعزا
زنى وهو محصن فرجم ومعلوم انه انما رجم لانه زنى
وهو محصن لا لانه ماعز فيثبت الحكم في حق غيره بالدلالة
وفيه نظر لان الحكم في غيره ثابت بعبارة نص آخر وهو ما روى
البخاري في صحيحه عن عمر رضي الله عنه انه قال الا وان الرجم
حق على من زنى وقد احصن فلا يحتاج الى هذا التكلف
ومثال اثبات الكفارة ايجاب الكفارة على من جامع في نهار رمضان
عمدا بدلالة نص الاعرابي الواقع على امرأته وهو صائم فاوجب
النبي صلى الله عليه وسلم عليه الكفارة وذلك لم يكن لكونه اعرابيا
بل الجناية على صومه الحديث معروف فيجب على غيره اذا افسد
صومه بالاكل والشرب للمشاكلة في العلة وهي الافساد
فان قلت لا نسلم ان الكفارة تعلقت بالافساد لانه حاصل
بالافطار بالحصاة ولا كفارة فيه قلت انها تعلقت بالافساد
على وجه الكمال ولا كمال في الافساد بالحصاة لانه غير غذاء وقال الشافعي

لاكفارة

لا كفارة في الاكل والشرب لانها شرعت في الوقاع بخلاف
القياس لان الرجل المواقع جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم تائبا
والتوبة رافعة للذنب ومع هذا اوجب عليه السلام عليه الكفارة
غير معقول المعنى فلا يقاس عليه غيره قلنا لا نسلم انه غير معقول
المعنى لان الشارع متى عين لرفع هذه الجناية الاعتاق وتعيين
ولم يكف التوبة وحدها ولئن سلم انه غير معقول المعنى ولكنا لا نثبتها
بالقياس بل بالدلالة وبينهما فرق والثابت به اي بقسم دلالة
النص لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له لان العموم من
اوصاف اللفظ كما مر ولا لفظ في الدلالة لان الثابت بدلالة
النص ثابت بمعنى النص اللغوي ولان معنى النص اذا ثبت
علة لم يحتمل ان يكون غير علة وفي التخصيص ذلك بيانه
ان الموجب لحرمة التأفيف في موضع النص هو الاذى والشرع
جعله علة الحرمة ومتى وجد هذا الوصف ولا حكم له لم يكن
علة الحرمة فكانه قال هو علة وغير علة وهذا تناقض واما
الثابت باقتضاء النص اي بمقتضاه اعلم ان النص
اذا كان بحيث لا يصح معناه الا بشرط فلا شك انه يقتضيه
فهناك امور اربعة المقتضي وهو النص والمقتضى وهو ذلك
الشرط والاقتضاء وهو النسبة بينهما وحكم المقتضى وهو
المراد من الثابت هنا فانه لم يعمل اي حكم لم يعمل النص في اثباته
الا بشرط تقدم عليه اي على النص فان ذلك اي الشرط هذا
تعليل لثبوت الحكم بالنص او تعليل اشتراط تقدمه عليه

وأما الثابت باقتضاء النص

اى اقتضاه النص لصحة ما اثبتنا وله اى لصحة معنى ثبتنا وله
الاصل فصار هذا اى الثابت مضافا الى النص بواسطة النص
المقتضى بالفتح فكان كالثابت بالنص بمعنى المفعول
اذ الحكم ثابت بالمقتضى والمقتضى ثابت بالنص والثابت
بالثابت بالشئ ثابت بذلك الشئ فان قلت لم حملتا الثابت
على الحكم لا على المقتضى كما حمله عليه بعض الشارحين وصحح قوله
بشرط تقدمه على الاضافة والتنوين فى تقدمه عوض عن المضاف
اليه اى بشرط تقدمه وضميره عائد الى ما رجعا ذلك وهذا
اشارتين الى الثابت وقوله المقتضى بالفتح بمعنى الاقتضاء
واللام فيه بدل عن الاضافة والفاء فى فان اشارة الى تعليل
تسميته بهذا الاسم او الى تعليل اشتراط تقدمه عليه والفاء
فى فصار لبيان كونه نتيجة للجملة الاولى ويكون تقدير الكلام
واما المقتضى فالشئ الذي لم يعمل النص اى لم يوجب حكما الا بشرط
تقدم ذلك الشئ على النص قلت لان المقسم الى الاقسام
الاربعة الحكم فلو كان الثابت باقتضاء النص هو المقتضى
لم يكن من اقسام الحكم ولانه لو حملناه على تعريف الحكم يحصل
منه تعريف المقتضى وهو شرط لتقدم النص بخلاف العكس
فما ذكرناه هو افيد وعلامته اى علامة المقتضى ان يصح به
اى بالمقتضى المذكور يعنى يصير مفيدا وموجبا للحكم ولا يلغى
عند ظهوره اى ظهور المقتضى يعنى لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله
واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله بخلاف المحذوف

فانه

فانه اذا قدر مذكورا انقطع عنه ما اضيف الى المذكور و
انتقل الى المقدر كما فى قوله تعالى واسئل القرية فان السؤال
مضاف الى القرية فاذا صرح بالاهل كان السؤال واقعا
عليه ويتغير اعراب القرية من النصب الى الجر هذا مذهب المتأخرين
لانهم لما رأوا فى بعض افراد هذا النوع عموما مثل قوله طلقى
نفسك جعلوا ما يقبل العموم من باب المحذوف وفرقوا بينهما
بذكر علامة لكن هذا الفرق غير صحيح لان الكلام قد يتغير
بعد اظهار المقتضى ويتقرر بعد اظهار المحذوف واما الاول
فقولك اعتق عبدك عنى بالف فان البيع لو قدر مذكورا
يصير اعتق عبدى عنى وهو تغيير واما الثانى فقوله تعالى
فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اى فضرب فانشق
الحجر فانفجرت والمنصوص تقرر على حاله بعد تصريح المحذوف
ولم يتغير وفرق بعض بان المقتضى شرعى كثبوت
المصدر الذي هو التطليق فى قوله انت طالق فانه يقتضى
تطليقا ضرورة ليصح وصفها بالطلاق والمحذوف لغوى
كثبوت المصدر فى قوله طلقى نفسك وهذا الفرق ضعيف
لان المصدر فى قوله طلقى نفسك ليس بمقدر ولا محذوف بل
معناه افعلى فعل التطليق والكلامان منبئان عن معنى
واحد الا ان احدهما اوجز فصار المصدر مذكورا لغة فتصح
نية التعميم ولهذا صحت نية الثلاث فيه وفرق بعض بان
المقتضى والمقتضى مرادان للمتكلم فى باب الاقتضاء كما فى قوله اعتق

عبدك عني بالف فالاعتاق والتمليك مرادان للآمر وفي باب
الحذف المراد هو المحذوف لا المذكور كما في واسئل القرية وهذا الفرق
ايضا غير صحيح لان المحذوف قد يكون مرادا مع المذكور كما في
قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر والمتقدمون لم يفرقوا
بينهما فقالوا في تعريف المقتضى هو جعل غير المنطوق منطوقا
لتصحيح المنطوق وانه شامل للمحذوف ومثاله المشهور
الامر بالتحرير للتكفير كقوله اعتق عبدك عني بالف مقتض
خبر مبتدأ محذوف اي هو مقتض للملك ولم يذكره اي لم يذكر
من امر بالتحرير الملك فان العتق بالالف لا يصح الا بالبيع
والبيع مقتضى وما يثبت به وهو الملك حكم المقتضي فيثبت
البيع متقدما على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط لصحته ولما كان
شرطا كان تبعا للعتق اذ الشروط اتباع فيثبت البيع بشروط
المقتضي لا بشروط نفسه اظهارا للتبعية كالعبد يصير
مقيما بنية الاقامة من المولى حتى يسقط القبول الذي هو ركن
البيع ولا يثبت فيه خيار الرؤية والعيب ولا يشترط كونه
مقدور التسليم حتى صح الامر باعتاق الآبق ويعتبر في الآمر
اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا مأذونا لم يثبت البيع
بهذا الكلام لكونه ليس باهل للاعتاق ولهذا قال ابو يوسف
فيمن قال لغيره اعتق عبدك عني بغير شيء فاعتقه ان العتق
يقع عن الآمر وتثبت الهبة اقتضاء فاستغنت الهبة عن القبض
كما استغنى البيع عن القبول ولابي حنيفة ومحمد الفرق بين القبض

والقبول

والقبول حيث سقط احدهما دون الآخر بالاقتضاء لان
المقتضي قول غير مذكور حقيقة جعل كالمذكور شرعا والقبول
قول ايضا اعتبر شرعا فيكون من جنسه فصح ان يسقط شرعا
تصحيحا لكلام الآمر فاما القبض ففعل حسي فلا يجوز ان يسقط
اعتباره بطريق الاقتضاء لان المقتضي قول والقبض ليس من
جنسه والقول دون الفعل فلا يجوز ان يبطل لاجله ما هو
اقوى منه فان قلت يشكل هذا بما اذا قال لغيره اطعم عن
كفارة يميني فاطعم المأمور حيث جاز ويثبت الملك للآمر
بالهبة وان لم يقبض قلت الفقير يقبض عين الطعام
فيمكن ان يجعل قابضا للآمر ثم لنفسه بخلاف الاعتاق
فانه اتلاف للمالية ولا يتصور القبض في التلف ومن شرط
الاقتضاء ان لا يصرح الثابت به بل يذكر المقتضي فحسب
لانه لو صرح به بان قال المأمور بعته منك بالف واعتقته
لم يجز عن الآمر بل كان مبتدئا ووقع العتق على نفسه
ومعنى قوله اعتق عبدك عني اعتق العبد الذي كان مملوكا
لك ثم صار ملكي بالف عني وبه تبين ان الالف مرتبط بالتمليك
لا بالاعتاق والثابت به اي باقتضاء النص كالثابت
بدلالة النص في كونه مضافا الى النص ومقدما على القياس
الا عند التعارض فيكون الثابت بالدلالة اولى لانه ثابت
بالمعنى اللغوي فلا ضرورة والثابت بالمقتضي ضروري
ثبت لتصحيح الكلام شرعا للحاجة الى اثبات الحكم وهو غير

ثابت فيما وراء الضرورة فيكون الاول اقوى وما وجد لتعارض
المقتضى والدلالة مثال او لاحاجة اليه لان ايراد المثال للمبالغة
في الايضاح كذا قاله صاحب التحقيق وقد اورد بعض الشارحين
لتعارضهما مثالا فقال اذا باع عبدا من آخر بالف درهم وقبضه ولم
ينقد الثمن ثم قال البايع للمشتري اعتق عبدك عني بالف درهم
فاعتقه لايجوز البيع لان دلالة النص الذي ورد في حق زيد
ابن ارقم بفساد شراء ما باعه باقل مما باع قبل نقد الثمن يوجب ان
لايجوز في غير زيد والاقتضاء يدل على الجواز فترجح الدلالة
على الاقتضاء لكن لقائل ان يقول لانسلم المعارضة اذ من شرطها
تساوي الحجتين ولا تساوي بينهما لان المقتضى مع المقتضى كلام
الآمر والدلالة ثابتة بالاثر فانى يتعارضان ولان عدم الجواز فيما
ذكر من الصورة ليس لترجيح الدلالة على المقتضى فانهما لو صرحا بالبيع
بان قال المشتري بعت هذا العبد منك بالف درهم وقال البايع
قبلت لايجوز البيع ايضا لان موجب عدم الجواز من غير معارضة
نص فلا يكون هذا نظير معارضتهما ولا عموم له اي للمقتضي عندنا
لان العموم من اوصاف اللفظ والمقتضى ليس بملفوظ فلا يثبت
فيه العموم ولان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا حاجة
الى اثبات صفة العموم فان قوله اكلت يدل على المصدر والاكل
لايكون بدون المأكول فيثبت المأكول ضرورة فيتقدر بقدرها
فان قيل المقتضى يجوز ان يكون عاما كما في قوله اعتق عبيدك عني
بالف اجيب بان هذا ليس من عموم المقتضى لان المقتضى فيه

هو

هو البيع المضاف الى العبيد والبيع واحد ثابت بقدر ما يصحح اعتاقهم
وغير ثابت بالنسبة الى غيره من الاحكام من خيار الرؤية والعيب
واشتراط القبول كاباحة اكل الميتة للمضطر فانه يباح له مقدار
ما يندفع به الهلاك وقال الشافعي المقتضي يقبل العموم لانه بمنزلة
النص فيجوز فيه العموم كما في النص قلنا لانسلم انه بمنزلة النص
من كل وجه وانما كان بمنزلته في تقدمه على القياس ولا يلزم
من هذا ان يكون في قبول العموم مثل النص حتى اذا قال ان اكلت
فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام لايصدق ديانة ولا
قضاء هذه نتيجة الخلاف بيننا وبين الشافعي وعنده يصدق
بخلاف قوله ان اكلت طعاما حيث يصح نية التخصيص فيه لان
النكرة وقعت في موضع النفي فعمت فان قلت المصدر في ذكر الفعل
مذكور لغة وهو نكرة في موضع النفي فيصير عاما قلت المصدر الثابت
لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد فالعموم للافراد دون
الماهية بخلاف قوله لا آكل اكلا لان اكلا نكرة في موضع النفي
فتعم فيجوز تخصيصها بالنية اعلم ان ايراد مسئلة الاكل
من قبيل المقتضى على قول من شرط فيه ان يكون امرا شرعيا مشكل
لان افتقار الاكل الى الطعام لايستفاد من الشرع الا ان يقال
المقتضى هو الذي يثبت لتصحيح الكلام شرعا او عقلا لكن يتعذر
الفرق بينه وبين المحذوف لان المقدر في المحذوف ثابت عقلا
كقوله تعالى واسئل القرية وكذا اذا قال انت طالق او طلقتك
ونوى الثلاث لايصح هذا عطف على قوله حتى اذا وقال الشافعي

يقع ما نوى من الثلاث او الثنتين لان طالقا يدل على طلاق بفعل
بنية كما لو صرح به ولو لم يحتمل العموم لما صح ايجاب الثلاث
ونحن نقول نعم ان طالقا يدل على المصدر الا ان دلالته على
مصدر قائم بالموصوف ليصح بناء الوصف عليه لا على مصدر
قائم بالواصف وهنا وصفت المرأة بالطالقية فيدل على
طلاق قائم بها لا على طلاق قائم بالزوج وهو بمعنى التطليق
وانما التطليق امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة
بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون
ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة فان قلت هذا
انما يصح في قوله انت طالق دون طلقتك فانه صريح في الدلالة
على ثبوت التطليق من قبل الزوج قلنا دلالته بحسب اللغة
انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي
ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان
الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي طلاقا من قبل
المتكلم في الحال فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة
بخلاف قوله طلقي نفسك وانت باين حيث يصح نية الثلاث
فيهما اتفاقا على اختلاف التخريج اما عند الشافعي فلكونه
قابلا للعموم المقتضى واما عندنا فلان طلقي مختصر من افعلي فعل
التطليق فيكون الطلاق ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة
الملفوظ فيصح حمله على الاقل وهو الواحد حقيقة وعلى الكل
وهو الثلاث مجازا لانه اعتباري وان لم يكن عاما على

ما

ما عرفت من ان المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام فان قلت
لم لم يجز نية الثلاث في المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم
قلنا لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ واما في قوله
انت باين فصحت نية الثلاث لان البينونة على نوعين خفيفة وغليظة
فاذا نوى الثلاث نوى ما يحتمله لفظه فصحت **فصل** التنصيص
على الشيء باسم العلم والمراد به ما يدل على الذات لا على الصفة سواء
كان اسم جنس او اسم علم يدل على الخصوص عند البعض وهم الشافعي
والاشعرية وبعض الحنابلة لانه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص
فائدة فيكون الحكم عما عداه منفيا ويقال له مفهوم المخالفة وهو
ان يكون حكم المسكوت عنه مخالفا للمنطوق وله شرائط عند
القائلين به وهي ان لا تظهر اولوية المسكوت عنه على المنطوق في
الحكم الثابت للمنطوق ولا مساواته للمنطوق في الحكم حتى لو ظهر اولوية
المسكوت عنه او مساواته له يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة
النص الذي ورد في المنطوق ولا يخرج المنطوق مخرج العادة
كقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فان العادة جرت بكون
الربائب في حجورهم فحينئذ لا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا يكون
للكشف والمدح والذم ونحو ذلك ولا يكون المنطوق لسؤال الحادثة
كما اذا سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة فقال بناء على السؤال
ان في الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب
الزكوة عند عدم السوم كقوله عليه السلام الماء من الماء فهم الانصار
عدم وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء ومعنى الاكسال ان يجامع

الرجل امرأته ولا ينزل منه المني وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يدل
على الخصوص لما فهموا ذلك وعندنا لا يدل عليه والا يلزم الكفر
في قوله محمد رسول الله لانه يلزم منه ان غير محمد ليس برسول الله
ولقائل ان يقول رسالة محمد عليه السلام مستلزمة لصدقه وصدقه
مستلزم لصحة نبوتهم لانه اخبرها فيكون اللازمة المذكورة
ممنوعة سواء كان مقرونا بالعدد نحو قوله عليه السلام
خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم فانه لا يدل على نفي الحكم
عما عداه او لم يكن وفيه رد لقول عبد الله الثلجي من اصحابنا
فانه قال اذا كان المنصوص مقرونا بالعدد يدل على الحصر فيه لان
في اثبات الحكم في غيره ابطالا للعدد المنصوص وعلى هذا زاد
المشايخ العتاق والعفو عن القصاص والنذر على قوله عم ثلاث
جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين لان
العتاق والعفو نظير الطلاق لكونهما من الاسقاطات والنذر
كاليمين فان قلت استدل اهل السنة على جواز رؤية الله في
الآخرة بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون اذ الكفار
خصوا بالحجب فلا يكون المؤمنون محجوبين وهذا عمل بمفهوم
اللقب قلت التخصيص بالشيء لا يدل على نفي ما عداه عندنا وحيث
دل انما دل الامر خارج لا من قبل التخصيص فاستدلالهم بهذه الآية
من حيث كونهم محجوبين عقوبة لهم فيكون اهل الجنة بخلافه
والا لا يكون الحجب في الكفار عقوبة لاستواء الفريقين في الحجب كذا
قاله العلامة النسفي ويمكن ان يقال قول العلماء التخصيص في الرواية

يوجب

يوجب نفي الحكم عما عداه كما قال صاحب الهداية قوله في الكتاب
جاز الوضوء من الجانب الآخر اشارة الى انه يتنجس موضع الوقوع
من هذا القبيل حيث يعلم انه لو لم يكن للنفي لما كان للتخصيص
فائدة اذ الكلام فيما اذا لم يدرك فائدة اخرى بخلاف كلام الرسول
عليه السلام فانه اوتي جوامع الكلم فلعله قصد فائدة لم ندركها
لان النص لم يتناوله اي ما تناول غير المنصوص فكيف يوجب
نفيا او اثباتا اي لا يمكن ان يثبت فيه الحكم بالنفي ولا بالاثبات
واما الجواب عن قولهم لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة فنقول
فائدته ان يتأمل المجتهد في علة النص فيثبت الحكم في غيره لينال
درجة الاجتهاد والاستدلال منهم اي من الانصار بحرف الاستغراق
هذا جواب عن كلام الخصم يعني استدلالهم على انحصار الحكم
على الماء بلام المعرفة المستغرقة للجنس عند عدم المعهود لا بدلالة
التنصيص وقد ورد في بعض الروايات انما الماء من الماء فان ذلك
يوجب الحصر اتفاقا وعندنا هو كذلك اي هذا الكلام موجب
للاستغراق والانحصار على معنى جميع الاغتسالات من المني
فيما يتعلق بعين الماء اي في الغسل الذي يتعلق بالمني وقضاء
الشهوة اذ لا يمكن القول بانحصار وجوب الغسل في وجود الماء
لاجماع المسلمين على وجوب الغسل على الحائض والنفساء فعلى
هذا ينبغي ان لا يجب الاغتسال بالاكسال غير ان الماء يثبت عيانا
مرة وطورا اي مرة اخرى دلالة يعني في صورة الاكسال الماء
موجود تقديرا لان التقاء الختانين لما كان سببا لنزول الماء

كان دليلا عليه فاقيم مقامه والحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف
خاص اى الى موصوف بوصف خاص ببعض افراده بان يكون
فى نفسه عاما فقيد بوصف مخصوص ببعض الافراد او علق
بشرط كان دليلا على نفيه اى نفى الحكم عند عدم الوصف
او الشرط عند الشافعى فانه جعل عدم الحكم مضافا الى عدم
الشرط وعندنا عدمه هو العدم الاصلى الذى قبل التعليق
حتى لم يجز نكاح الامة المؤمنة عند طول الحرة هذا تفريع لقول الشافعى
ونكاح الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين
فى النص وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات
المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات يعنى من لم
يملك زيادة فى المال يملك بها نكاح الحرة فلينكح مملوكة من
الاماء المؤمنات فالله تعالى لما علق جواز نكاح الامة المؤمنة
بعدم طول الحرة وقيد الفتيات بالمؤمنات اوجب عدم جواز
نكاح الامة المؤمنة عند وجود طول الحرة وعدم نكاح الامة
الكتابية لفوات الوصف وحاصله اى حاصل ما قال الشافعى
انه الحق الوصف بالشرط فى كونه موجبا لعدم الحكم عند عدمه
لان الحكم يتوقف على الوصف كما يتوقف على الشرط مثلا
قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق فى الحال لولا قوله ان
دخلت الدار فلما تعلق الحكم بالدخول كان الدخول شرطا كذا
قوله انت طالق ان دخلت الدار راكبة مثبت للحكم عند
الدخول لولا قوله راكبة فظهر اثر المنع للوصف كما ظهر

للشرط

للشرط واعتبر الشافعى التعليق بالشرط عاملا فى منع الحكم
دون السبب فان قوله ان دخلت الدار لا يؤثر فى قوله انت
طالق ولا يجعله معدوما بعد ما صار موجودا وانما يؤثر فى حكمه
على معنى انه لولا التعليق لثبت حكمه فى الحال كما ان شرط الخيار
اثر فى حكم البيع وهو الملك دون انعقاد السبب فاعتبره بالتعليق
الحسى فان تعليق القنديل لا يؤثر فى ثقله الذى هو علة السقوط
بالانعدام وانما يؤثر فى حكمه وهو السقوط حتى ابطل تعليق
الطلاق والعتاق بالملك هذا نتيجة ما قاله الشافعى رحمه الله
من ان التعليق عامل فى منع الحكم دون السبب مثالهما لو قال
لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او قال العبد الغير ان اشتريتك
فانت حر لا يقع الطلاق والعتاق عند التزوج والشراء لان قوله
انت طالق سبب وحكمه متاخر ولا بد للسبب من الملك فى المحل واذا لم يوجد
لغا كما لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق وجوز
الشافعى هذا معطوف على قوله ابطل التكفير بالمال فى كفارة اليمين
بان اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين او كساهم قبل الحنث لان
اليمين سبب الكفارة ولهذا يقال كفارة اليمين فيكون نفس وجوب
الكفارة ثابتا قبل الحنث لوجود سببه فيجوز اداؤها قيد التكفير
بالمال لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز عنده لان وجوب
ادائه لا يغاير نفس وجوبه فاذا تاخر وجوب الاداء الى
زمان وجود الشرط علم ان الوجوب منتف فلا يجوز الاداء
قبل الوجوب بخلاف المال فانه جاز ان يتصف بالوجوب

ولا يثبت وجوب ادائه كالثمن المؤجل ولهذا لا يجوز
تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحول
فان قلت هذا ليس من التعليق بالشرط في شيء قلنا اشار
بهذا الى انه جار في السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة
التعليق واداة الشرط او لا والجواب عن قياسه على خيار الشرط
ان الشرط لم يدخل هناك على السبب بل دخل على الحكم لان
البيع لكونه من الاثباتات لا يحتمل التعليق بالخطر لان
تعليق التمليك بالخطر قمار لانه لا يدري ايكون او لا والقياس
ان لا يجوز خيار الشرط لكن جوزه الشرع بخلاف القياس
نظرا لمن لا خبرة له في المعاملات فجعلنا الشرط داخلا في الحكم
دون السبب تقليلا للخطر لانه لو دخل على السبب لتعلق السبب
والحكم جميعا بخلاف الطلاق والعتاق فانهما من قبيل الاسقاطات
يحتملان التعليق فجعلنا الشرط داخلا على السبب ليكون
التعليق كاملا وعن قياسه على تعليق القنديل ان التعليق لا يصح
في الموجود وانما يتعلق شيء معدوم يتصور وجوده لان
تعليق الشيء بالشيء يكون لابتداء وجوده عند وجود الشرط
وههنا القنديل موجود فلا يكون التعليق لابتداء وجوده
بل يكون نقلا من مكان الى مكان وفرقه بين المالي والبدني باطل
فان الاداء جائز في البدني والمالي جميعا وان تاخر وجوب
الاداء كالمسافر اذا صام في شهر رمضان وفي حقوق
العباد الواجب للعبد مال لا فعل ولهذا الوظن بجنس حقه فاستوفي
ثم

ثم الاستيفاء وان لم يوجد الاداء فاما حقوق الله تعالى
فواجبة بطريق حقيقة العبادة ونفس المال ليس بعبادة وانما العبادة
اسم لعمل يباشره العبد بخلاف هوى النفس لابتغاء مرضاة الله
وفي هذا المالي والبدني سواء كذا قاله شمس الائمة وعندنا
المعلق بالشرط لا ينعقد سببا لان الايجاب وهو قوله
انت طالق لا يوجد الا بركنه وهو ان يكون صادرا من اهله
ولا يثبت الا في محله وهو الملك وههنا اي في تعليق الطلاق
والعتاق بالملك الشرط حال بينه وبين المحل لان الشرط
تصرف من المتكلم يؤثر فيما فيه اختيار المتكلم وهو التطليق
دون وقوع الطلاق لانه يجري بعد التطليق ويجعل الشرط مانعا
من وصول التطليق الى المحل فبقي غير مضاف اليه وبدون
الاتصال الى المحل لا ينعقد سببا فان قلت لما لم يتصل
الى المحل كان ينبغي ان يلغو قوله ان تزوجتك فانت طالق
كما اذا قال لاجنبية انت طالق قلت لما كان الشرط مرجو الوجود
جعل كلاما صحيحا صالحا لان يكون سببا حتى لو علق
بشيء لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله
ولقائل ان يقول يشكل تعليق الطلاق والعتاق بالملك بما روي
عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها
الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا فبلغ
ذلك الخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح
فان الحديث مفسر لا يقبل التاويل فلا بد ان يتبين نسخه او علم

صحته اعلم ان الشافعي خالفنا في اربعة مواضع في ان الوصف
عنده كالشرط وعندنا لا وفي ان عمل الشرط عندنا في منع السبب
وعنده في منع الحكم وفي ان عدم الحكم مبني على العدم الاصلي لا اثر لعدم ح
الشرط فيه عندنا وعنده عدم الشرط موجب لعدم الحكم وثمرة
الخلاف تظهر في ان هذا العدم لا يكون حكما شرعيا ولا يجوز
تعديته بالقياس عندنا ويجوز عنده وفي ان السبب ينعقد
سببا عند الشرط عندنا وعنده قبل المعلق بالشرط كالمنجز
عند وجوده وعنده ينعقد في الحال فان قلت اذا علق العاقل
طلاق امرأته بالدخول ثم جن فدخلت الدار تطلق ولو لم
ينجز في هذه الحالة لا يقع قلت انما لا يصح تنجيزه لعدم اعتبار
كلامه وما قلنا انه تنجيز يكون في كلام صحيح شرعا فراعي
وجود المحل عند الشرط والمطلق وهو ما لم يكن موصوفا والمطلق
بصفة على حدة كرقبة يحمل على المقيد وجوبا وان كانا في حادثتين
او في حادثة واحدة كما حمل قوله عليه السلام في خمس من الابل زكوة
على قوله في خمس من الابل السائمة زكوة عند الشافعي لان
المطلق ساكت كالمجمل والمقيد ناطق كالمفسر فكان المقيد
اولي اعلم انهما اما ان يردا في السبب والشرط او يردا في الحكم وحينئذ
اما ان يتحد الحكم والحادثة او يتعددا او يتحد الحكم وتتعدد
الحادثة او بالعكس فهذه خمسة اقسام قسم منها يجب الحمل
بالاتفاق وهو ما اذا كانا في حكم واحد في حادثة واحدة وقسم لا يجب
الحمل فيه بالاتفاق وهو ما اذا كان في حكم واحد في حادثة

واحدة

واحدة وقسم لا يجب الحمل فيه بالاتفاق وهو ما اذا كانا
متعددين واما الثلاثة الباقية فمختلف فيها ففي القسم الاول
وهو ورودهما في غير الحكم ذهب بعض اصحابنا الى وجوب
الحمل وذهب اكثر اصحابنا الى امتناعه وهو مختار المصنف وفي
القسم الاخير وهو ما يتعدد الحكم دون الحادثة ذهب بعض اصحاب
الشافعي الى الحمل فيه ايضا وفي عكسه اتفقت الحنفية على امتناع الحمل
والشافعية على وجوبه فان قلت على ما ذكرت من المذاهب
يلزم ان يكون في كلام المصنف تسامح لانه قال وان كانا
في حادثتين وهو ليس على اطلاقه على ما ذكرت بل اذا لم يكن الحكم
متعددا قلت تمثيله بقوله مثل كفارة القتل فانها مقيدة بالايمان
كقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وسائر الكفارات ككفارة
الظهار واليمين فان الرقبة فيها غير مقيدة بالايمان قد
يشير الى اتحاد الحكم لان قيد الايمان هذا تعليل من قال بالحمل
في الحادثتين بالقياس زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب
النفي عند عدمه اي نفي الحكم عند عدم الوصف في المنصوص اي
في كفارة القتل لا زم من اصله وفي نظره من الكفارات لانها
جنس واحد من حيث ان الكل تحرير في تكفير مشروع للستر للتبري ح
والزجر كما جعل تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء تقييدا في
التيمم لانهما نظيران في كونهما طهارة والطعام في اليمين لم
يثبت في القتل هذا اشارة الى سوال يرد على الشافعي وهو ان الطعام
لم لم يثبت في كفارة القتل حملا لها على كفارة اليمين والكل جنس

واحد فاجاب بقوله لان التفاوت ثابت باسم العلم
وهو عشرة مساكين وهو اى التنصيص باسم العلم لا يوجب الا
الوجود اى وجود الطعام عند وجود عشرة مساكين و لا
يوجب عدم الطعام عند عدمه لان التخصيص باسم العلم
ليس بقيد حتى يلزم من انتفائه انتفاء الحكم ويكون وجوده
يوجب الحكم ولا تعرض له فيه للعدم عند العدم واذا لم يثبت
العدم فى المحل المنصوص لم يمكن تعديته الى غيره لان تعدية
المعدوم محال فخص الطعام باليمين لان طعام الظهار ثابت
بالقتل فى احد قولى الشافعى وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد
وان كانا فى حادثة وهذا يشير الى انه لا يحمل فى حادثتين
بالطريق الاولى لامكان العمل بهما اذا كانا فى حادثتين
لجواز ان يكون التوسعة مقصودة فى حادثة والتضييق فى
اخرى وكذا اذا كانا فى حادثة بعد ان يكونا فى حكمين لجواز
ان يكون التشديد مقصودا فى حكم والتسهيل فى آخر الا ان
يكونا فى حكم واحد استثناء من قوله لا يحمل المطلق يعنى يحمل
المطلق على المقيد اذا كانا فى حكم واحد فى حادثة واحدة لان [هامش: عندنا صح]
العمل بهما غير ممكن فيجب الحمل ضرورة مثل صوم كفارة اليمين
ورد فيه فصيام ثلاثة ايام وورد فيه نص مقيد وهو قراءة
ابن مسعود رضى الله عنه فصيام ثلاثة ايام متتابعات
لان الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين التتابع وعدمه
فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه حملا على المقيد وقراءة ابن مسعود

رضى

رضى الله عنه مشهورة حتى جازت الزيادة بها على كتاب
الله فان قلت كيف قال المصنف متضادين والمتضادان الامران
الوجوديان المتعاقبان على موضع واحد قلت اراد من المتضادين
اراد من المتضادين المتقابلين مجازا من قبيل ذكر الخاص
وارادة العام فان قلت كيف قيل انه قراءة ابن مسعود
وقد شرط فى القرآن التواتر قلت يحتمل انه كان قرآنا انساه الله
على القلوب نسخا لتلاوته وابقاء لحكمه سوى قلب ابن مسعود
وفى صدقة الفطر ورد النصان وهو قوله عليه السلام ادوا عن [هامش: وقوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد صح]
كل حر وعبد من المسلمين فى السبب ولا مزاحمة فى الاسباب
اذ يجوز ان يكون للشئ الواحد اسباب متعددة كالملك
فانه يثبت بالبيع والهبة وغيرهما فوجب الجمع بين النصين
والعمل بكل منهما من غير حمل فان قلت اذا لم يحمل المطلق على
المقيد ادى الى الغاء المقيد فان حكمه يفهم من المطلق فما الفائدة
فى ايراده قلت الفائدة فيه ان يكون المقيد دليلا على الاستحباب
ولقائل ان يقول فعلى هذا ينبغى ان لا يحمل المطلق فى صوم كفارة
اليمين على المقيد بالتتابع لان العمل بهما ممكن وفائدة القيد
اظهار كون التتابع مستحبا ولا نسلم ان القيد بمعنى الشرط
هذا جواب عن الشافعى رحمه الله يعنى قوله ان التقييد بالوصف
بمنزلة التعليق بالشرط غير مسلم على الاطلاق لان الصفة
قد تكون علة وقد تكون اتفاقية فلا بد من اقامة الدليل على ان
القيد المتنازع فيه بمعنى الشرط ولئن كان اى ولئن سلمنا ان

هذا القيد بمعنى الشرط فلا نسلم انه يوجب النفي اي يوجب عدم
الحكم عند عدم الشرط لان محل النزاع الشرط النحوي وهو ما
دخل عليه شئ من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول
للثاني لا الشرط العرفي وهو ما يتوقف عليه وجود الشئ سواء كان
داخلا او خارجا ولا الشرطي ما اصطلح المتكلمون وهو ما يتوقف
عليه الشئ ولا يكون داخلا فيه ولا مؤثرا وظاهر ان الشرط
النحوي لا يلزم ان يكون موقوفا عليه نحو ان دخلت الدار
فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق ولان
اعلى درجات الوصف ان يكون علة وهي اعلى من الشرط لان وجوب
الحكم مضاف الى العلة دون الشرط ولا تأثير للعلة في عدم الحكم
فكيف للشرط ولان العدم ليس بحكم شرعي لان الحكم الشرعي
ما يكون ثبوته بورود الشرع والعدم متحقق قبل الشرع
فلا يكون حكما شرعيا فلا يمكن تعديته الى غيره فيقتصر عدم الحكم لعدم
القيد على مورد النص في مثل كفارة القتل ولئن كان اي ولئن سلمنا
انه يمكن تعديته فلا نسلم الاستدلال به فانما يصح الاستدلال به على غيره
ان لو صحت المماثلة بين الاصل والفرع وليس كذلك اي لا مماثلة
بين المطلق والمقيد في السبب والحكم اما الاول فلان السبب
في المقيس عليه هو القتل فان القتل اعظم الكباير وليس كذلك
اليمين والظهار فان قلت لا نسلم ان القتل الخطاء اعظم
من الظهار واليمين قلنا الكفارة تجب بالقتل العمد واليمين
الغموس عندك والقتل العمد اعظم منه ولما ثبت التفاوت

بينهما

بينهما ثبت بين القتل الخطاء واليمين المعقودة ولقائل
ان يقول لا نسلم ان العمد اعظم من الغموس ولئن سلم فلا نسلم القتل
من لزوم التفاوت بينهما التفاوت بين القتل الخطاء واليمين
المعقودة على ان قوله عليه السلام خمس من الكباير وعد منها
القتل من غير فصل يدل على انه ليس باعظم واما الثاني فلان حكم
القتل وجوب التحرير والصوم على الترتيب مقتصرا عليهما
وحكم اليمين التخيير في الاشياء الثلاثة مع النقل الى الصوم
عند العجز وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام
ومع وجود الفارق يبطل القياس واما قيد الاسامة هذا
جواب عما يرد نقضا علينا وهو انكم جعلتم قيد الاسامة
نافيا لوجوب الزكوة في غير السائمة وحملتم المطلق وهو قوله عليه
السلام في خمس من الابل زكوة على المقيد وهو قوله عليه السلام في
خمس من الابل السائمة زكوة والعدالة في قوله تعالى واشهدوا
ذوي عدل منكم جعلتم نافيا للاطلاق قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين من رجالكم فلم يوجب النفي اي نفي الجواز بدون
القيد لكون السنة المعروفة في ابطال الزكوة عن العوامل والحوامل
وهو قوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل ولا في البقرة
المثيرة صدقة اي زكوة اوجبت نسخ الاطلاق اي اطلاق المثيرة
قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة والامر بالتثبت اي
بالتوقف في نباء الفاسق اي خبره وهو قوله تعالى يا ايها
الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنباء فتبينوا اي توقفوا واطلبوا

بيان الامر وانكشاف الحقيقة فلا تعمروا على قوله اوجب
نسخ الاطلاق اى اطلاق قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من
رجالكم فان قلت ان اراد من النسخ ما هو المصطلح فذلك يقتضى
تأخر الناسخ وهو غير معلوم وان اراد غيره فليس بمعهود
قلت ان اردت انه غير معلوم لك فسلم وجهلك لا يضرنا
وان اردت انه غير معلوم مطلقا فممنوع لان علماءنا
ذكروا قاطبة فى كتبهم انه منسوخ فدل ذلك انهم عرفوا تأخره
او نقول المراد من النسخ ههنا غير المصطلح وهو ترجيح احد
الدليلين على الآخر فان المطلق والمقيد لما تعارضا رجح المقيد
بالسنة المعروفة وقيل ان القران فى النظم اى الجمع بين الكلامين
بحرف الواو يوجب القران فى الحكم لان رعاية التناسب بين الجمل
شرط حتى لا يقال زيد منطلق وكم الخليفة فى غاية الطول
فلا يجب الزكوة على الصبى لاقترانها بالصلوة فى قوله تعالى
اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة تحقيقا للمساواة فى الحكم لان الواو
للعطف وموجبه الاشتراك وانه يقتضى التسوية واعتبروا
اى قاسوا الجملة التامة بالجملة الناقصة نحو ان دخلت الدار
فانت طالق وزينب فانه يشارك المعطوف عليه فى الخبر والحكم
وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لان الشركة
انما وجبت فى الجملة الناقصة لافتقارها اى الناقصة
الى ما تم به وهو الخبر لا بنفس العطف قوله لان الشركة تعليل
القدر تقديره ولا يشكل ما قلنا بالجملة الناقصة لان الشركة

فيها باعتبار الافتقار فاذا تم المعطوف بنفسه لم يوجب
الشركة الا فيما يفتقر اليه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى
حر وهذه الجملة وان كانت تامة ايقاعا لكنها ناقصة
تعليقا لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط
ولم يذكر شرطا على حدة فصار ناقصا من حيث الغرض بخلاف
قوله ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق طلقت زينب
فى الحال لانه كلام تام لا يحتاج الى الاشتراك فى التعليق اذ لو
كان غرضه الشركة لاقتصر على قوله وزينب فاذا فرد بالخبر
دل ان مراده التخيير والعام اذا خرج مخرج الجزاء اذا نقل يعنى العام
فى النص مع سببه يكون جزاء السبب المنقول معه كما روى
ان ماعزا زنى فرجم ورسول الله سهى فسجد او مخرج الجواب
كقوله من دعى الى الغداء فقال ان تغديت فعبدى حر ولم
يزد عليه اى على قدر الجواب او لم يستقل بنفسه اى لم يفد
منفردا هذا معطوف على مقدر تقدير الكلام او خرج العام
مخرج الجواب واستقل ذلك الجواب بنفسه او لم يستقل
كما اذا قال الآخر اليس لى عليك الف فقال بلى يختص العام
بسببه اتفاقا اما فى الصورة الاولى فلان المتقدم سبب وجوبه
فيتعلق به ضرورة تعذر الاثر بلا مؤثر واما الصورة الثانية
فلان كلامه مبنى على كلام الداعى فكانه قال ان تغديت
الغداء الذى دعوتنى اليه فيختص به واما فى الثالثة فلانه
لما لم يفد ما لم يرتبط بما قبله من السبب صار كبعض الكلام

وان زاد اى المتكلم الكلام على قدر الجواب لا يختص بالسبب ويصير
مبتدئا بكسر الدال اى مبتدئا كلاما آخر غير متعلق بما قبله كما اذا قال
فى جواب الداعى الى الغداء ان تغديت اليوم فعبدى حر فان العام
لا يختص بسببه بل يتناوله وغيره يعنى اذا تغدى فى ذلك
اليوم فى اى وقت كان يحنث ولو نوى به الجواب صدق
ديانة لانه مع الزيادة يحتمل الجواب ولا يصدق قضاء
لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف حتى لا تلغى الزيادة وهو
ذكر اليوم وفى الغاء كلامه فساد لا يخفى فان قلت فى رعاية
الزيادة الغاء دلالة الحال وهى كون الجواب مختصا بالسؤال
وفى رعاية دلالة الحال الغاء الزيادة فلم رجحتم رعاية الزيادة
قلت رعاية المنطوق اولى من رعاية الدلالة لانه اقوى خلافا
للبعض وهو مالك والشافعى وزفر فعندهم يتقيد بالغداء
المدعو اليه كما اذا لم يزد لان الجواب اذا جعل عاما لا يطابق
السؤال قلنا لا نسلم وقد زاد النبى صلى الله عليه وسلم حين سئل
عن التوضى بماء البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته اعلم ان اطلاق
المصنف لفظ العام على الاقسام الاربعة مشكل لان نحو
رجم ليس بعام لكونه نكرة فى سياق الاثبات وكذا نحو بلى وما
قيل انه عام من حيث الاسباب لان قوله رجم لو لم ينقل سببه
لاحتمل انه رجم لردته او قتل بغير حق وكذا قوله نعم وبلى
يحتمل ان يكون جوابا لانواع الكلام فرد وذلك لان دلالته
عليها بالاقتضاء ولا عموم له وحينئذ لا يصح تخصيص بعض

الاسباب والاشبه فى الجواب ان يقال انه من باب التغليب لان
الاختلاف فى العام والمطلق لما كان واحدا اطلق لفظ العام
تغليبا على ان المطلق عام عند الخصم او اراد بالعام المعنى الذى
يشملهما وهو عدم التعيين مجازا وقيل الكلام المذكور للمدح
كقوله تعالى ان الابرار لفى نعيم او الذم كقوله تعالى والذين يكنزون
الذهب والفضة لا عموم له وان كان اللفظ عاما فلا يستدل به على
وجوب الزكوة فى الحلى فقالوا المقصود فى ذلك المدح او الذم لا
العموم وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم وليست
دلالته على المدح او الذم مانعة عن دلالته على العموم اذ لا منافاة
بينهما وقيل الجمع المضاف اى المنسوب الى جماعة حكمه حقيقة
الجماعة فى حق كل فرد وهذا منقول عن زفر فانه زعم ان
حقيقة الكلام هذا لان المضاف الى جماعة مضاف الى كل
واحد منهم كقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة فان الصدقة
تؤخذ من كل اموال كل واحد منهم اذا وجد شرائطها وعندنا
يقتضى مقابلة الآحاد بالآحاد كما قال الله تعالى يجعلون اصابعهم
فى آذانهم والمراد ان كل واحد جعل اصبعه فى اذنه لا فى
آذان الجماعة حتى اذا قال الامرأتيه اذا ولدتما ولدين فانتما
طالقان فولدت كل واحدة منهما ولدا طلقتا ولا يشترط
ولادة كل واحدة منهما ولدين وعند زفر لا تطلقان حتى
تلد كل واحدة منهما ولدين وقيل الامر بالشىء يقتضى النهى ولدت ح
عن ضده واحدا كان او غيره لان الامر بالشىء لطلب وجود ذلك

الشيء ولا وجود لذلك مع الاشتغال بضده فيكون الامر
بالشيء نهيا عن الاضداد لوقوع النكرة في موضع النفي فصار
كون الامر نهيا عن ضده من ضرورات حكم وجود المأمور به
والنهي عن الشيء يكون امرا بضده اذا كان له ضد واحد
كالحركة والسكون فان الامتناع عن الحركة لا يتادى الا باتيان
السكون فيكون امرا به واذا كان له اضداد لا يكون امرا
بالاضداد لوقوع النكرة في موضع الاثبات ويمكن ان يجعل
امرا بواحد منها غير عين والامر قد يثبت في المجهول كما في احد
انواع الكفارات وقال بعض الشافعية لا حكم له في ضده
وعندنا الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء
يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة اي مؤكدة قريبة
الى الواجب ليس المراد من الاقتضاء في الموضعين جعل
غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق اذ لا توقف لصحة
المنطوق عليه اذ يصح الامر بدون ادراج معنى النهي في الضد
وكذا يصح النهي بدون ادراج معنى الامر في الضد ولما كان
الثبوت في الضد ضرورة لا مقصودا سمي اقتضاء لشبهه
بالاقتضاء المصطلح في نفس الثبوت ضرورة فيثبت
ادنى درجات النهي وهي الكراهة اعترض عليه صاحب
الميزان بان ترك الصلوة حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب
عليه فلا يكون الامر بالشيء مقتضيا كراهة ضده واجاب عنه
المصنف بقوله وفائدة هذا الاصل وهو ان الامر بالشيء

يقتضي

يقتضي كراهة ضده ان التحريم الثابت في ضد المأمور به
اذا لم يكن مقصودا بالامر لا يعتبر الا من حيث يفوت الامر اي المأمور به
بسبب الاشتغال بالضد والتفويت حرام فاذا لم يفوته اي لم يفوت
الاشتغال بالضد المأمور به كان الاشتغال بالضد مكروها
ولا يحرم كالامر بالقيام الى الركعة الثانية ليس بنهي عن القعود
قصدا حتى اذا قعد ثم قام لم تفسد صلوته بنفس القعود لانه
لم يفت به المأمور به وهو القيام لكنه يكره القعود لاستلزامه
تأخير الواجب فاذا فات القيام المأمور به يكون القعود حراما
فعلى مذهب الجصاص يجب ان يكون القعود حراما مطلقا سواء
اتى بالقيام بعد القعود او لم يأت به فيندفع قول صاحب
الميزان لان ترك الصلوة مفوت للمأمور به فيكون حراما
واذا لم يفوته يكون مكروها والمعاقبة ههنا ليس باعتبار فعل
العبد الذي هو مكروه بل باعتبار ترك المأمور به الذي هو حرام
فان الشيء قد يكون مكروها باعتبار ويعاقب عليه باعتبار آخر
فانه اذا ضاق وقت العصر فتركها المكلف وعقد صلاة
اخرى ففعل هذه الصلوة مكروه والمصلي يعاقب على ترك
الفرض لا على فعل هذه الصلوة اعلم ان الامر اما مطلق
عن الوقت او مقيد به وهو اما مضيق او موسع والمضيق يحرم
ضده بالاتفاق كالصلوة في آخر الوقت والموسع لا يحرم
ضده بالاتفاق كالصلوة في اول وقتها لكن التحريم في المضيق
ليس بمضاف الى الامر عند فخر الاسلام بل هو مضاف الى التفويت

لان الامر لما لم يكن موضوعا له لم يكن مقصودا به فلا يفيد بخلاف
التفويت لانه لكونه مخالفا للشرع حرام فيصح اثبات التحريم به
وبهذا تبين الفرق بين قول الجصاص ومختار فخر الاسلام
فانه يجعل التحريم مضافا الى التفويت فما لم يكن تفويتا
لا يفيده وانما يقتضي الكراهة والجصاص يجعله مضافا الى نفس
الامر وهو لا يصلح لذلك واما الامر المطلق فلما كان على الفور
عند الجصاص جعل ضده منهيا لان الاشتغال بالضد يفوت
المأمور به لا محالة وعندنا لما كان على التراخي لم يجعل كذلك
ولهذا اي ولان النهي يقتضي سنية الضد قلنا ان المحرم
لما نهي عن لبس المخيط بقوله عليه السلام لا يلبس المحرم القباء
ولا القميص ولا السراويل الحديث كان من السنة لبس الازار
والرداء لانه لما نهي عن لبس المخيط كان مأمورا بلبس غير المخيط
فيثبت به سنية لبسهما لانهما ادنى ما يقع به الكفاية عن لبس
غير المخيط فان قلت السنة لا تثبت الا بالنقل لا ببيان كون
الشيء ادنى قلت ليس المراد من كون الضد سنة ان يكون قولا
او فعلا مرويا عن النبي صلى الله عليه وسلم بل المراد به ان يفعل
بلا ترك كالسنة المؤكدة نظرا الى كونه ضد المنهي عنه ومحصلا
للمطلوب ولهذا اي ولان الامر بالشيء يوجب كراهة ضده
اذا لم يكن مفوتا لا تحريمه قال ابو يوسف ان من سجد على مكان
نجس لم تفسد صلوته لانه اي السجود على مكان نجس غير
مقصود بالنهي لان المنهي عنه ثابت بالامر بالسجود على مكان

طاهر

طاهر وهو قوله تعالى فاسجدوا والمراد منه السجود على مكان طاهر
بالاجماع وهذا معنى قوله انما المأمور به فعل السجود على مكان
طاهر والسجود على مكان نجس لا يوجب فوات المأمور به فاذا
اعادها على مكان طاهر جاز عنده فيكون مكروها لا مفسدا وقالا
الساجد على النجس بمنزلة الحامل له اي للنجس لانه اذا سجد على النجس
صار المكان صفة لوجهه فيكون بمنزلة الحامل والتطهير
عن حمل النجاسة فرض دائم في جميع اجزاء الصلوة بدليل قوله
تعالى وثيابك فطهر اي الصلوة فيصير ضده مفوتا للفرض كما في
الصوم اي كما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم والصوم
يفوت بالاهمال في جزء من وقته وكذلك الكف عن حمل النجاسة
فيصير فائتا بالسجدة على مكان نجس فتفسد صلوته **فصل**
المشروعات على نوعين المشروع ما جعله الله شريعة لعباده
اي طريقة يسلكونها عزيمة بالجر بدل الكل من الكل وبالرفع
خبر مبتدأ محذوف وهي اسم لما هو اصل منها اي من المشروعات
المراد به ما يثبت ابتداء باثبات الشارع حقا له غير متعلق
بالعوارض هذا بيان لاصالتها لا انه قيد ويدخل في التعريف
ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالمحرمات
اعلم ان انحصارها على نوعين مذهب فخر الاسلام وتابعه
المصنف ومن الاصوليين لم يجعلها منحصرة فيهما وقالوا
العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى كالعبادات والرخصة
ما وسع على المكلف فعله لعذر مع قيام السبب المحرم فخرج الندب

المشروعات

والكراهية عن العزيمة من غير دخولها فى الرخصة وهى اى العزيمة
اربعة انواع وجه الحصر ان العزيمة لا يخلو من ان يكفر جاحدها
اولا والاول هو الواجب والثانى لا يخلو من ان يستحق تاركه
الملامة اولا والاول هو السنة والثانى هو النفل فان قلت
يخرج عن هذا الحصر الحرام والمكروه والمباح قلت الحرام
داخل فى الفرض او فى الواجب لان الحرام ان ثبت تركه بدليل
قطعى فهو فرض كشرب الخمر او ظنى فهو واجب كترك اللعب
بالشطرنج والمكروه داخل تحت السنة لان تركه سنة
والمباح داخل فى النفل فريضة وهى ما لا يحتمل زيادة
ولا نقصانا لكونها مكتوبة فى اللوح المحفوظ على وجه لا يحتمل
التغيير الى زيادة ولا نقصان ثبت بدليل لا شبهة فيه اى دليل
قطعى ما بمعنى شئ والجملتان صفتان لما وهذا التعريف
ليس بمانع لشموله بعض المباحات والنوافل الثابتين
بدليل لا شبهة به كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فاذا
قضيت الصلوة فانتشروا فى الارض واذا حللتم فاصطادوا
والمختار فى تعريفه انه الحكم الذى ثبت بدليل قطعى استحق تاركه
تركا كليا بلا عذر العقاب كالايمان والاركان الاربعة
وهى الصلوة والزكوة والصوم والحج وحكمه اى حكم الفرض
اللزوم علما اى حصول العلم القطعى بثبوته وتصديقا
بالقلب اى يجب اعتقاد حقيته وهذا ليس بتفسير لقوله علما
اذ لا يحصل التصديق بنفس العلم وعملا بالبدن اى يجب عمله

الاداء هو الفرض والنافل لا يجوز ان يعاقب بتركه اولا

الفريضة

بالبدن

اذا دعاه كافرا واكفره دعاه كافرا مختار صحح

بالبدن حتى يكفر بسكون الكاف اى ينسب الى الكفر من الكفر اذا
دعاه كافرا جاحده ويفسق تاركه بلا عذر احترز به عن الاكراه
الا ان يكون تاركا على وجه الاستخفاف فحينئذ يكفر لان الاستخفاف
بالشرايع كفر وواجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كصدقة
الفطر والاضحية وتعيين الفاتحة فان كلا منها ثبت بخبر
الواحد وحكمه اللزوم عملا اى يجب اقامته كاقامة الفرض
لا علما على اليقين اى لا يجب اعتقاد لزومه قطعا حتى لا يكفر
جاحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الآحاد بان لا
يرى العمل بها واجبا واما متأولا فلا يعنى اذا تركه بمعنى ادى
اجتهاده اليه بان قال هذا الخبر غريب او ضعيف او منكر
او مخالف للكتاب لا يفسق تاركه لان التأويل من سيرة السلف
والمصنف لم يتعرض لما اذا تركه تهاونا بلا استخفاف ولا
تأويل ذكر فى الكشف الصحيح انه يفسق تاركه لا مستخفا
ولا متأولا لان الادلة القطعية دلت على وجوب العمل
بخبر الواحد فان قلت الواجب كما يثبت بخبر الواحد يثبت
بالمشهور وبالكتاب المأول فما وجه تخصيصه بخبر الواحد
قلت هذا حكم على الغالب فان عامة الواجبات تثبت به
جعل الشافعى رحمه الله الفرض والواجب مترادفين لان
الفرض لغة هو التقدير سواء كان متطوعا به او مظنونا جوابه
معلوم مما ذكر وسنة وهى الطريقة المسلوكة فى الدين
التى يطالب بها المكلف باقامتها من غير افتراض ولا وجوب

الواجب

السنة

عن الواجب والفرض اهمل المصنف هذه القيود اعتمادا على فهمها
مما ذكر في حكمها وهو قوله وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير
افتراض ولا وجوب الا ان السنة هذا استثناء منقطع بمعنى
لكن من قوله وحكمها ان يطالب المرء يعني لكن لفظ السنة عند
الاطلاق قد تقع على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وغيره من
الصحابة رضي الله عنهم لانهم اعلام في الدين فطريقهم تكون
طريقة مسلوكة في الدين وقد قال عليه السلام عليكم بسنتي وسنة
الخلفاء الراشدين وقال الشافعي مطلقها طريقة النبي صلى
الله عليه وسلم لانه هو المتبع على الاطلاق فلفظ السنة عند الاطلاق
لا يحمل الا على سنته وما ذكروا من الحديث لا يلزمنا لانا لا ننكر
جواز اطلاقها مع التقييد وكلامنا في لفظ السنة مطلقا
ورجح صاحب الميزان هذا القول وهي اي السنة نوعان سنة
الهدي وهي التي اخذها لتكميل الدين وتاركها يستوجب اساءة
اي جزاء اساءة وهو اللوم والعتاب وانما سمى جزاء الاساءة
اساءة كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة كالجماعة والاذان
والاقامة حتى قال محمد اذا اصر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة
امروا بهما وان ابوا يقاتلون بالسلاح لان ترك ما هو من اعلام
الدين استخفاف بالدين وزوائد اي النوع الثاني من
السنن الزوائد وهي التي اخذها حسن وتاركها لا يستوجب
اساءة وكراهة كسير النبي صلى الله عليه وسلم في لباسه
وقيامه وقعوده وتطويل الركوع والسجود ونحوها

ونفل

احترز بقوله يطالب به عن النفل وبقوله من غير افتراض ولا وجوب عن ... حم

النفل

النفل

ونفل وهو ما يثاب المرء على فعله من غير ايجاب ولا يعاقب
على تركه وههنا كلام من وجهين احدهما انه كان ينبغي ان يعرف النفل
اولا ثم يذكر حكمه وانت ترى انه عرفه بحكمه وقد عرفه بعضهم بانه
هو العبادة المشروعة لنا لا علينا وبالقيد الاخير خرج السنة
لانها طريقة النبي صلى الله عليه وسلم وسبيلها الاحياء فكان
حقا علينا عقوبتنا على تركها ثم قال وحكمه ان يثاب على فعله
ولا يذم على تركه وثانيهما كان ينبغي ان يقول ولا يعاتب بالتاء او يقول
ولا يذم على تركه كما قال صاحب التقويم لانه لا يلزم من نفي العقاب نفي
الذم ولا نفي العتاب والزائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا اي
لاجل انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فان قلت صوم المسافر
يصدق عليه حكم النفل ولو اداه يقع فرضا قلت المراد من الترك
الترك مطلقا وصوم المسافر ليس كذلك لانه لو ادرك عدة من ايام
اخر ولم يقضه يعاقب عليه فلم يكن نفلا فان قلت الزيادة
على ثلاث ايات في القراءة في الصلوة يقع فرضا مع ان حد النفل
صادق عليه قلت لا نسلم انها قبل التحقق يقع فرضا بل هي نفل
ولكنها تنقلب فرضا بعد تحققها لدخولها تحت عموم الامر
وهو قوله تعالى فاقرؤا كما انقلاب النافلة فرضا بعد الشروع
فيها وقال الشافعي لما شرع في النفل على هذا الوصف
وهو عدم اللزوم وجب ان يبقى كذلك فلا يلزم بالشروع
وحل له تركه لان حقيقة الشيء لا يتغير بالشروع فيه
ولو اتمه صار موديا للنفل لا مسقطا للواجب وقلنا ان ما اداه

كلام على المص

وجب صيانته وحفظه من الابطال لان العمل صار حقا
لله تعالى ولهذا لو مات كان مثابا عليه ولا سبيل اليه اى الى
حفظه الا با لزام الباقى فوجب الاتمام عليه ضرورة صيانة
حق الغير ولان المودى لو نظر اليه يلزم الباقى و لو نظر الى غير
المودى لا يلزم لانه نفل كما قال الشافعى فرجح المودى لانه
موجود و الباقى معدوم فان قلت ان كان المودى عبادة
فلا حاجة الى الزام الباقى وان لم يكن عبادة فلا وجه لكونه
حقا لله تعالى وسلمنا انه عبادة لما تقدم و لئلا يلزم
تركب الشيء من منافيه وانما لزم الباقى لكونه شرطا لبقائه عبادة
لا لكونه عبادة قال الله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وعدم ابطاله
بالزام الباقى لان المودى جعل من الصلوة على معنى انه يعتبر
مع غيره صلوة فيكون عبادة من هذا الوجه ولكن باعتبار
انه جزء مما لا يتجزى لا حكم له بدون الاجزاء الباقية وكل
جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده ضرورة الاتحاد
وجعل كل جزء تقدم عليه شرطا لانعقاده عبادة ووجود
الباقى شرطا لبقائه عبادة فان قلت الامتناع عن اداء الباقى
لا يكون ابطالا لان الابطال فيما مضى من الافعال محال لانه
عرض فلما وجد انقضى فلا يتصور فيه التغيير بعد الانعدام
ولكنه اذا امتنع فات عنه وصف العبادة فلا يكون مضافا
الى فعله كمسافر صلى الظهر لا يحل له ابطالها بل يحل له اقامة
الجمعة وبطلان الظهر يكون ضمنيا فلا يعتبر قلت الامتناع

عنه

عنه ابطال لانه لما اتى بما يناقض العبادة فسدت الاجزاء
المتقدمة وابطال الظهر المودى غير منهى عنه لانه ابطله ليودي
احسن منه كهادم المسجد ليبنى احسن منه والاعمال المتقدمة اعطى
لها حكم الجواهر ولهذا يبطلها الردة بالاجماع وهو اي الشروع
فى النفل كالنذر فى كونه موجبا المعنى فى غيره او الجزء المودى
بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما صار لله تعالى فاما
المودى فلما ذكرنا واما المنذور فلانه صار لله تسمية لا فعلا
وما وقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار له تسمية لانه لما صار فعلا
صار موجودا مسلما الى صاحب الحق وما صار له تعالى تسمية لم يوجد
بعد لان ايجابه بمنزلة الوعد ثم لما وجب لصيانته اى لصيانة
المنذور ابتداء الفعل الذي هو اقوى الامرين فى الايجاب
فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل وهو الشروع فيه الذي هو
اقوى الامرين فى الصيرورة لله تعالى بقاؤه اى بقاء الفعل الذي
هو ادنى الامرين اولى لان البقاء اسهل من الابتداء حتى
اشترط الشهود فى ابتداء النكاح دون بقائه ورخصة وهي
اربعة انواع عرف ذلك بالاستقراء او يقال اطلاق اسم
الرخصة اما ان يكون بطريق الحقيقة او المجاز وكل واحد
منهما اما ان يكون له صفة الاولوية فى اسم الرخصة او لا
فانقسم على اربعة بالضرورة نوعان من الحقيقة احدهما
احق من الاخر يجوز ان يكون احق افعل تفضيل من حق الشيء
اذا ثبت اى احدهما فى كونه حقيقة اقوى من الاخر كذا قال الشارح

انواع الرخصة

ولقايل ان يقول كون الشئ حقيقة فى معنى لا يقبل التشكيك
حتى يكون اقوي والاولى ان يجعل من حولك ان تفعل كذا
اى انت خليق به يعنى اطلاق اسم الرخصة على احدهما انسب
من الاخر والتسمية توصف بالمناسبة وانما كان انسب لان الرخصة
بمقابلة العزيمة فمهما كانت العزيمة اقوي كانت الرخصة اقوي
ونوعان من المجاز احدهما اتم من الاخر اى اكمل فى كونه مجازا فان قلت
التقسيم اما تقسيم الكلى الى جزئياته او الكل الى اجزائه والظاهر ان
هذا التقسيم ليس من القسم الثانى ولا من القسم الاول ايضا لان شرط الكلى
صدقه على جزئياته بالحقيقة والرخصة ليست كذلك لانها صادقة
على القسمين الاخريين مجازا قلنا المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة
فاما احق نوعى الحقيقة فما استبيح كان المناسبة ان يعرف
اولا ثم يقسم ولكن جمعهما فى تعريف واحد غير ممكن لانها بين مجاز
وحقيقة المراد من الاستباحة ان يعامل معاملة المباح فى سقوط
المواخذة لانه يصير مباحا مع قيام المحرم اى السبب المحرم واحترز
به عن مثل الصيام فى الظهار عند فقد الرقبة فانه استبيح لعذر
وهو فقد الرقبة ولكن لا مع محرمه ويكون فى الرخصة من القسم الرابع
وقيام حكمه وهو الحرمة فلا يلزم من سقوط المواخذة ثبوت الاباحة
فان الكبيرة اذا عفيت عن مرتكبها لا تصير مباحة مع عدم المواخذة
عليها ولما كانت الحرمة مع سببها قايمين فى هذا القسم كانت الرخصة
اكمل كما لمكره اى مثل ترخص من اكره بما يخاف على نفسه او على عضو منه
على اجراء كلمة الكفر فانه رخص له الاجراء على اللسان وقلبه مطمئن

بالايمان

بالايمان لان حقه فى نفسه يفوت عند الامتناع صورة ومعنى
اما صورة فبتخريب البنية واما معنى فبزهوق الروح وفى
الاقدام عليه لا يفوت حق الله معنى لان الركن الاصلى وهو
التصديق قايم وافطاره فى رمضان يعنى اذا اكره الصايم
على الافطار يباح له الافطار لانه اذا امتنع فقتل يفوت حقه
صورة ومعنى واذا اقدم على الفطر يفوت حق الله صورة لا معنى
لانه يفوت الى بدل وهو القضاء فكان له رخصة فى الفطر لرجحان
حقه واتلافه مال الغير اذا اكره على اتلاف مال الغير رخص له ذلك
لرجحان حق نفسه وحق الغير لا يفوت معنى لانجباره بالضمان
وترك الخايف على نفسه الامر بالمعروف وترك عطف على المكره
فى قوله كالمكره وقوله الامر مفعول لترك يعنى اذا خاف التلف
على نفسه رخص له ترك الامر بالمعروف والنهى عن المنكر لانه لو
اقدم يفوت حقه صورة ومعنى ولو ترك يفوت حق الله تعالى
صورة لا معنى لان اعتقاد حرمة الترك باق وجنايته على
الاحرام اى كجناية المكره المحرم على احرامه وتناول المضطر
مال الغير اى وكتناول الشخص المضطر بان اصابته مخمصة
حيث يرخص له تناول طعام الغير بالضمان لما مر من ان حقه
فايت صورة ومعنى ان لم يتناول وحق الغير فايت صورة
وحكمه اى حكم هذا النوع من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى
لبقاء المحرم والحرمة جميعا حتى لو صبر يعنى لو تحمل ما اكره به وامتنع
عما هو الرخصة وقتل كان شهيدا اى مثابا ثواب الشهيد

لكونه باذلا نفسه لاقامة حق الله تعالى ذكر محمد في مسئلة
اتلاف مال الغير لو ابى عن اطاعة المكره وقتل كان ماجورا ان
شاء الله وانما استثنى لانه لم يجد فيها نصا بل قاله بالقياس
على الاكراه على الافطار وليس هذا كالاكراه على الافطار لان الامتناع
من الاتلاف ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين ولقايل ان يقول
فيه احتراز عن هتك حرمة من محارم الله فيكون فيه اعزاز الدين
لا محالة فالحق ان الاستثناء لكونها ثابتة بالقياس لا لكونها
ليست كالاكراه من كل وجه لان ذلك ليس بلازم لان الفطر
وان كان فيه راحة لكن فيه معنى العسر وهو انه ينفرد بالصوم
في القضاء ويأكل ساير الناس والثاني اى النوع الثاني
من الرخصة ما استبيح مع قيام السبب اى السبب المحرم
الموجب لحكمه لكن الحكم تراخى عنه اى عن السبب الى زمان
زوال العذر فمن حيث ان السبب قايم كانت الرخصة حقيقة
ومن حيث ان الحكم تراخ غير ثابت في الحال كان هذا القسم
دون الاول كالمسافر رخص له الفطر اى كافطار المسافر مع قيام
السبب وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وحكمه
وهو وجوب اداء الصوم تراخى الى ادراك عدة من ايام اخر
وحكمه اى حكم هذا النوع ان الاخذ بالعزيمة تودي معنى
الرخصة من وجه لان صوم المسافر وان كان عسرا لكون
السفر قطعة من النار ولكن فيه يسر من حيث شركته ساير الناس
في الصوم فان البلية اذا عمت طابت واذا تحققت المعارضة
بينهما

بينهما يرجح جانب اداء الصوم لكونه عاملا لله تعالى والمترخص
بالفطر عامل لنفسه فكان الاول اولى الا ان يضعفه الصوم
استثناء من قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعني اذا اضعفه الصوم
كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان آثما لانه لو بذل نفسه لاقامة
الصوم كان قاتلا نفسه من غير تحصيل المقصود بالصوم وهو
الارتباط الحزبة المولى واما اتم نوعي المجاز فهو ما وضع عنا
اى الذي سقط عنا ولم يشرع في حقنا من الاصر وهو
الاعمال الشاقة كقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطية
وعدم جواز صلواتهم في غير مسجدهم وعدم التطهير بغير الماء
وحرمة اكل الصايم بعد النوم ومنع الطيبات عنهم بالذنوب
وكون الزكوة ربع مالهم وكتابة ذنب الليل على الباب بالصبح
والاغلال وهي المواثيق اللازمة لزوم الغل كما روي ان بني اسرائيل
اذا قاموا يصلون لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الى اعناقهم
وربما ينقب الرجل ترقوته وجعل فيها طرف السلسلة واوثقها
الى السارية لحبس نفسه على العبادة فهذه الامور رفعت عن هذه
الامة تكريما للنبي صلى الله عليه وسلم فسمى ذلك اى ما حط عنا
من الاصر والاغلال التي وجبت على من قبلنا رخصة مجازا
لان الاصل وهو العزيمة وهي الاصر والاغلال لم يبق
مشروعا اى لم يجب علينا وسقط عنا تخفيفا بالنظر الى
غيرنا والنوع الرابع من انواع الرخصة ما سقط عن العباد
باخراج سببه من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة

مع كونه اي مع كون ذلك الساقط مشروعا في الجملة اي في بعض
الاوقات فمن حيث انه سقط في محل الرخصة كان نظير القسم
الثالث وكان مجازا اذ ليس في مقابلته عزيمة ومن حيث انه
بقي السبب والحكم مشروعا في الجملة اخذ شبها بالحقيقة ولكن جهة
المجاز غالبة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه
الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكان جهة المجاز اقوى كقصر الصلوة
في السفر هذا مثال ولكنه غير مناسب لان القصر في السفر ليس مما
سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة فكان المناسب ان يقول
كاتمام الصلوة في السفر لان الاتمام سقط عن العباد لا القصر
ويمكن ان يوجه كلامه بتقدير مضاف تقديره اسقاط ما سقط
لان ترك ما اسقط الشرع هو الشبيه بالرخصة المسمى بها مجازا
لانه هو المباح لا نفس ما سقط وقوله كالقصر مثال الترك بما سقط
اعلم ان قصر الصلوة في السفر رخصة اسقاط عندنا وقال
الشافعي رخصة حقيقة والعزيمة هي الاربع لقوله تعالى
واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة
وهذا يفيد الاباحة لا الايجاب ولنا ما روي انه عليه السلام
قال هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقتكم
هذه اشارة الى الصلوة المقصورة والتصدق بما لا يحتمل
التمليك اسقاط محض فيتم بغير قبول ولهذا لو قال ولي القصاص
لمن عليه القصاص تصدقت به عليك سقط القصاص من غير
قبول والجواب عنه ان نفي الجناح عنهم لتطييب انفسهم لانهم
كانوا

كانوا في مظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم نقصانا في القصر و
سقوط حرمة الخمر والميتة في حق المضطر والمكره بقوله تعالى وقد
فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة
من الخطر فافاد اباحة كانه قال انها محرمة في حالة الاختيار
مباحة في حالة الاضطرار فان قلت يشكل هذا بقوله تعالى
الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فانه استثناء من الخطر مع
انه لا يفيد الاباحة قلت انه استثناء من الغضب اذ التقدير
من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره
فانتفاء الغضب لا يدل على ثبوت الحل ولهذا لو صبر يكون
شهيدا وقال بعض العلماء وهو رواية عن ابي يوسف والشافعي
لا تسقط ولكن لا يؤاخذ بها كما في الاكراه على الكفر متمسكين
بقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله
غفور رحيم دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة الا انه تعالى
رفع المؤاخذة عليه وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا حلف
لا ياكل حراما وشرب خمرا حال الاضطرار فعندهم يحنث
وعندنا لا يحنث والجواب عنهم ان اطلاق اسم المغفرة
مع الاباحة باعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون
بالاجتهاد وعسى يقع التناول زايدا على قدر الحاجة لان من
ابتلي بهذه المخمصة يعسر عليه رعاية قدر الحاجة وسقوط غسل
الرجل في مدة المسح لان استتار القدم بالخف يمنع سراية
الحدث الى القدم وان لم يحل الحدث لا يجب الغسل والمسح شرع

للبس ابتداء لان الواجب عن غسل الرجل يتأدى به ولهذا شرط
بشرط ان يكون الرجل طاهرة وقت اللبس ولو كان الغسل يتأدى
بالمسح لما شرط ذلك **فصل** الامر والنهي باقسامهما من الامر
الموقت والمطلق وكونه واجبا موسعا او مضيقا وغير ذلك
والنهي عن الامور الشرعية والحسية وكونه قبيحا لعينه او لغيره
ونحو ذلك لطلب الاحكام المراد بها المحكوم بها وهي العبادات
وغيرها لان الطلب لا يتعلق بنفس الحكم بل بالمحكوم به ويمكن ان
يقال الحكم صار علما للمحكوم عرفا المشروعة ولها اي للاحكام
اسباب والمراد بها العلل الشرعية مجازا لا الاسباب
الحقيقية التي لا تضاف اليها وجود الاحكام تضاف اليها
اي الاحكام الى الاسباب من حدوث العالم بيان للاسباب
والوقت وملك المال وايام شهر رمضان والرأس الذي يمونه
ويلي عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقا او
تقديرا والصلوة وتعلق البقاء المقدور بالتعاطي الى هنا
اشارة الى الاسباب للايمان هذا شروع في عد المسببات
الى قوله والمعاملات على طريقة اللف والنشر يعني سبب وجوب
الايمان بالله تعالى حدوث العالم لانه يدل على الصنعة وهي
تدل على الصانع كما قال عمر رضي الله عنه البعرة تدل على البعير
وآثار المشي يدل على المسير وهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي
اما يدلان على الصانع العليم الخبير والصلوة هذا متعلق
بقوله والوقت يعني سبب وجوب الصلوة بايجاب الله

تعالى

تعالى في حقنا الوقت ولهذا تضاف الصلوة اليه ويقال صلوة
الفجر ونحوها والزكوة يعني سبب وجوب الزكوة ملك المال
وهو النصاب المغني النامي الزائد على قدر الحاجة والصوم
يعني سبب وجوب الصوم شهر رمضان بدليل الاضافة اليه
وتكرره بتكرره الا ان الله تعالى لما اخرج الليل من محلية
الصوم بقوله فالآن باشروهن وكلوا واشربوا بقي الايام
محلا للصوم وصدقة الفطر اي سبب وجوبها على المسلم الرأس
الذي يمونه اي يقوم بكفايته ويلي عليه واضافتها الى الفطر
مجاز لانه شرط والحج يعني سبب وجوب الحج البيت بدليل
اضافته اليه والعشر يعني سبب وجوب العشر الارض النامية
بالخارج تحقيقا اي الارض التي فيها شيء من الزرع حقيقة حتى
لا يجب اذا اصطلم الزرع آفة ولهذا يضاف اليها يقال عشر الارض
ويتكرر الوجوب بتكرر النماء والخراج اي سبب وجوب
الخراج الارض النامية بالنماء التقديري بالتمكن من الزراعة
وعدم زرعها والطهارة اي سبب وجوب الطهارة الصلوة
حتى يقال طهارة الصلوة غير انها لا تجب الا على المحدث والمعاملات
اي سبب مشروعية المعاملات تعلق البقاء المقدور اى حيثها
توقف بقاء العالم المقدر بتقدير الله تعالى الى يوم القيمة على
تعاطي الناس بعضهم لبعض الاشياء التي يحتاجون اليها
لان بقاء العالم ببقاء الانسان وبقاؤه يكون بالتناسل
بالازدواج وهو يحصل بالمال والمال بالمعاملات واسباب

العقوبات والحدود قيل هذا عطف للبيان لان العقوبات
هي الحدود لكن الاولى ان يقال هو من قبيل قوله تعالى تنزل الملائكة
والروح لان العقوبات اعم من الحدود فان القصاص والجزية
وغيرها عقوبات وليست بحدود والكفارات ما نسبت العقوبات
والكفارات اليه من قتل بالعمد بيان لما وهو سبب للقصاص
وزنا اي سبب الرجم زنا المحصن وسبب جلد المائة زنا غير محصن
وسرقة اي سبب القطع اليد السرقة وامر دائر بين الحظر والاباحة
اي يكون مباحا من وجه محظورا من وجه اخر يعني الكفارات
دائرة بين العبادات والعقوبة اما معنى العبادة فلانها تودى
بالصوم ويشترط نيتها وفرض اداؤها الى من وجبت عليه
واما معنى العقوبة فلانها لم تجب ابتداء بل وجبت جزاء على
ارتكاب المحظور فوجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر
والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة
ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر كالقتل خطأ فانه من
حيث الصورة رمي الى الصيد او حربي وهو مباح وباعتبار
ترك التثبت هو محظور لانه اصاب ادميا والافطار عمدا
في رمضان فانه مباح من حيث انه يلاقي ما هو مملوكه ومحظور
من حيث انه جناية على الصوم فيصلح سببا للكفارات وانما
يعرف السبب بنسبة الحكم اليه اي باضافة الحكم الى السبب وتعلقه به
اي تعلق الحكم بالسبب لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء
ان يكون اي الشيء المضاف اليه سببا له اي للمضاف وحادثا به

كما

كما يقال كسب فلان لان الاضافة للتمييز وهو يحصل باخص
الاشياء بالحكم وهو سببه وانما يضاف الى الشرط مجازا لان
اتصال الحكم بالسبب اتصال ثبوت واتصاله بالشرط اتصال مجاورة
فلا شك ان اتصاله بالسبب يكون حقيقة واتصاله بالشرط يكون
مجازا كصدقة الفطر وحجة الاسلام سبب الاول الراس وسبب
الثاني البيت والفطر والاسلام شرطان للوجوب هذا الذي
ذكر من بيان الاسباب طريقة المتاخرين واما المتقدمون
من مشايخنا قالوا السبب وجوب العبادة نعم الله علينا شكرا لها
فالايمان وجب شكرا لنعمة الوجود والنطق وكمال العقل
والصلوة وجبت شكرا لنعمة الاعضاء السليمة والصوم وجب
شكرا لنعمة اقتضاء الشهوات والزكوة وجبت شكرا لنعمة المال
والحج شكرا لنعمة البيت **باب** بيان اقسام السنة
لما فرغ من بيان اقسام الكتاب شرع في بيان اقسام السنة
لانها ثانية وهي تطلق على قول الرسول صلى الله عليه وسلم
وفعله وسكوته عند امر يعاينه وطريقة الصحابة رضي الله
عنهم والحديث والخبر مختصان بالقول فلهذا قال اقسام
السنة ولم يقل اقسام الحديث والاقسام التي سبق ذكرها
من الخاص والعام وغيرهما الى قوله واما الثابت باقتضاء
النص ثابتة في السنة وهذا الباب ما يختص به السنن هذا
جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال اذا كانت الاقسام المذكورة
موجودة في السنن فلا حاجة الى اعادتها فلم ذكرت السنة

بيان اقسام السنة

بيان ح

في باب على حدة فاجاب بان هذا الباب ليس لبيان تلك الاقسام
بل لبيان اقسام خاصة بالسنن وذلك اى ما يختص به السنن
وعقد الباب لبيانه اربعة اقسام عرف ذلك بالاستقراء الاول
في كيفية الاتصال بنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو اى الاتصال اما ان يكون كاملا فلا شبهة كالمتواتر
وهو الخبر الذى رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم
تواطئهم على الكذب وهذا الشرط متفق عليه وكون عددهم
غير محصى شرط عند قوم والجمهور على انه ليس بشرط فان اهل
الجامع لو اخبروا بواقعة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم
محصين ويدوم هذا الحد اى الاتصال في كل وقت وهذا
الشرط ايضا متفق عليه وخالفه الجصاص لان المشهور عنده
من التواتر فيكون اخره كاوله واوله كاخره واوسطه
كطرفيه يعني يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستوين
في الكثرة وههنا شرط اخر وهو ان يكونوا عالمين بما اخبروا
علما يستند الى الحس لا الى دليل عقلي فان اهل مصر لو اخبروا
بحدوث العالم لا يكون متواترا وشرط فخر الاسلام العدالة
والاسلام لكون الفسق والكفر مظنة الكذب وعند العامة
ليس بشرط لان اهل قسطنطنية لو اخبروا بقتل ملكهم يحصل
العلم بخبرهم وان كانوا كفارا اعلم ان المصنف عرف المتواتر
بما هو شرط المخبرين وهو تسامح ولعله انما رضي بذلك لان غرضه
تمييز وهذا القدر كاف في ذلك عرفه المحققون بانه خبر جماعة

مستوين

يفيد

يفيد بنفسه العلم بصدقه قوله بنفسه يخرج خبر جماعة
افاد العلم بالقراين الزايدة على الخبر كشق الجيوب والتفجع
في الخبر بموت والد فان قلت ان العدول الى لفظ السنة انما
كان ليشمل الافعال فحينئذ لا يصح اثبات الاقسام الاربعة فيها
ويمكن ان يقال المراد من السنة في قولنا ما يختص به السنن الحديث
بطريق ذكر الكل وارادة الجزء كنقل القران والصلوات الخمس
وما قاله بعض الشراح لو قال كالقران لكان اولى لانه تمثيل
المتواتر والمتواتر هو القران لا نقله فضعيف لان اتصاف
القران بالتواتر بواسطة تواتر نقله فانه يوجب علم اليقين
كالعيان اى كما يوجبه الحس وقال قوم من المعتزلة انه
يوجب علم طمانينة يعني علما يرجح جانب الصدق وتطمئن اليه
القلوب ولكن لا ينفي توهم الكذب وهذا القول باطل
لان الانبياء ومعجزاتهم لا تثبت الا بالتواتر فحينئذ لا يثبت
العلم بنبوتهم وهذا كفر علما ضروريا قال فخر الدين الرازي
رحمه الله في هذه المسئلة اعتراضات واجوبة بتدقيقات
ومن البين لكل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد صلى الله عليه وسلم
اظهر من علمه بصحة تلك الاستدلالات والتمسك بالدليل الخفي
مع وجود الدليل الظاهر غير جايز فتبين ان حصول العلم بضروري
والتشكيكات في الضروريات باطلة اعلم ان اضافة العلم
الى اليقين اضافة الشيء الى مرادفه كما فعل مثل ذلك في العطف
او يكون اتصالا فيه شبهة صورة اى من حيث الخارج لا من حيث

الاعتقاد كالمشهور وهو اي فكذلك الخبر المشهور ما كان من
الاحاد في الاصل اي في القرن الاول وهو قرن الصحابة رضي الله
عنهم ثم انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم تواطئهم على الكذب
فهم اي فكذلك القوم القرن الثاني ومن بعدهم يعني القرن
الثالث والاعتبار والاستشهاد يكون في القرن الثاني
والثالث لا القرون التي بعدهم فان عامة اخبار الاحاد
اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة وانه يوجب
علم الطمانينة وانه دون المتواتر فوق الواحد حتى جازت
الزيادة به على الكتاب قال الجصاص وجماعة من اصحابنا
انه يفيد علم اليقين حتى يكفر جاحده عندهم لان الامة
لما تلقته بالقبول مع علمهم وتصلبهم في الدين كان
كالمتواتر والصحيح انه يضلل جاحده ولا يكفر لان المتواتر بخروج
رواته عن الحد ابتداء وانتهاء صار بمنزلة المسموع من
رسول الله صلى الله عليه وسلم وتكذيب الرسول كفر بخلاف
المشهور لان تكذيبه تخطية جماعة العلماء وهي ليست
بكفر او يكون اتصاله فيه شبهة صورة ومعنى اما صورة
فلان اتصاله بالرسول لم يثبت قطعا واما معنى فلان
الامة ما تلقته بالقبول كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه
الواحد او الاثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه اي في الخبر
الواحد بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر وانما
خصص الواحد والاثنين بالذكر مع ان ما بعده كان مغنيا عنه

رد

ردّ القول من فرق وقال يقبل خبر الاثنين دون الواحد
لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يعمل بخبر ذي اليدين وحده
حتى سال ابا بكر وعمر رضي الله عنهما فقالا مثل قول ذي اليدين
فقبل واجيب بان خبر ذي اليدين خبر واحد فيما يعم به البلوى
وغيره من الصحابة كان اولى بالتذكير للنبي صلى الله عليه وسلم
انه غالط وخبر الواحد في مثل هذا لا يقبل وانما يوجب العمل
دون علم اليقين بالكتاب وهو قوله تعالى فلولا نفر من
كل فرقة منهم طايفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب على كل
طايفة خرجت من فرقة الانذار وهو الاخبار المخوف عند
الرجوع اليهم والثلاثة فرقة وطايفة منها اما واحد
او اثنان فهذا يوجب العمل بخبر الواحد والاثنين اذا
وجب ههنا وجب مطلقا اذ لا قايل بالفصل والسنة ما روي
ان النبي صلى الله عليه وسلم قبل خبر بريرة في الصدقة فقال
لنا هدية ولها صدقة وبعث عليا ومعاذا الى اليمن ودحية
الكلبي الى قيصر بكتابه يدعو الى الاسلام ولو لم يكن خبر الواحد
موجبا للعمل لما بعثهم فان قلت هذا الذي رويت في
تثبيت قبول اخبار الاحاد من اخبار الاحاد فكيف جعلته
اصلا في الاحتجاج به على خصمك قلت ظهر ما رويته في الامة
وتلقوه بالقبول فجاز الاحتجاج به في تثبيت قبول خبر
الواحد والاجماع وهو ان الصحابة رضي الله عنهم عملوا

وظنّ صلى الله عليه وسلم ح
وانه نسخ

بالآحاد وحاجوا بها منها ما احتج ابو بكر رضي الله عنه على الانصار
رضي الله عنهم بقوله عليه السلام الائمة من قريش فقبلوه من غير
انكار وعلى هذا جرت سنة التابعين واجمعوا على قبول خبر
الواحد في امور الدين مثل الاخبار بطهارة الماء ونجاسته
والمعقول وهو ان المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلو رد خبر
الواحد لتعطلت الاحكام وقيل لا عمل الا عن علم وهو مذهب
اهل الحديث منهم احمد بن حنبل بالنص وهو قوله تعالى ولا
تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما لا علم لك به فلا يوجب خبر
الواحد العمل لانه لا يوجب العلم او يوجب العلم لانتفاء اللازم
هذا تعليل لقوله لا عمل الا عن علم يعني اذا انتفى اللازم وهو
العلم ينتفي الملزوم وهو العمل او لثبوت الملزوم هذا تعليل
لقوله او يوجب العلم يعني لما ثبت الملزوم وهو العمل باجماع الصحابة
رضي الله عنهم ثبت اللازم وهو العلم لامتناع تحقق الملزوم
بدون اللازم والجواب عن الآية لا نسلم ان المراد منها المنع
عن اتباع الظن مطلقا بل المراد المنع عن اتباعه فيما هو المطلوب
منه العلم اليقيني من اصول الدين وفروعه والراوي ان عرف
بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة
جمع عبدل لان من العرب من يقول في عبد عبدل وزيد زيدل
او جمع عبد وضعا كالنساء للمرأة كذا في الاقليد وهو عبد الله
بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد
بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وعائشة رضي الله

عنهم

عنهم وغيرهم ممن اشتهر بالفقه كان حديثه حجة يترك به القياس
خلافا لمالك فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد لما روي عن ابن
عباس لما سمع ابا هريرة يروي من حمل جنازة فليتوضأ قال أيلزمنا
الوضوء من حمل عيدان يابسة ولنا ان الخبر يقين باصله لانه قول
الرسول وانما الشبهة في طريقه وهو النقل ولهذا لو ارتفعت الشبهة
كان حجة قطعا والقياس محتمل باصله ووصفه اذ كل وصف يحتمل
ان يكون علة فكان الاخذ بما ليس في اصله شبهة اولى وروي ان
عمر ترك رأيه في الجنين بحديث الغرة في الجنين قال صاحب القواطع
الشافعي حكي عن مالك ان خبر الواحد اذا خالف القياس لا يقبل وهذا
القول باطلاقه قبيح وان اجل منزلته عن مثل هذا القول وليس
يدري ثبوته منه وان عرف اي الراوي بالعدالة دون الفقه
اي يكون قليل الفقه كانس وابي هريرة وسلمان وبلال وغيرهم ممن
اشتهر بالصحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يكن من اهل
الاجتهاد ان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك
الحديث الا بالضرورة يعني الا بسبب ضرورة انسداد باب الرأي
فحينئذ يترك ويعمل بالقياس بيانه ان ضبط حديث النبي
صلى الله عليه وسلم عظيم الخطر وقد كان النقل بالمعنى مستفيضا
فيهم والناقل انما ينقل نقله بقدر فهمه من العبارة فاذا
قصر فهمه لا يؤمن عليه ان يذهب بعض المراد فيدخله شبهة زايدة
يخلو القياس عنها فيحتاط في مثله ويترك الحديث لضرورة
انسداد باب الرأي لانه اذا انسد باب الرأي من كل وجه صار

وأنا اجل صح

ان خالف جميع الاقيسة لا يقبل
عندنا وهذا هو المراد من انسداد
باب الرأي تو صحيح

ناسخا للكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فانه
يقتضي وجوب العمل بالقياس والحديث المشهور وهو حديث
معاذ وغيره كما سيجئ ومعارضا للاجماع فان الامة اجتمعت
على حجته كحديث المصراة وهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه
عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها
بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها
وان سخطها ردها وصاعا من تمر التصرية الجمع والمراد بها
في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب مرة ليتخيل
للمشتري انها غزيرة اللبن فانه مخالف للقياس من حيث ان
الضمان فيما له مثل مقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة فايجاب
التمر مكان اللبن ليس منهما من حيث ان المصراة كانت في ضمان
المشتري فوجب ان يكون النفع له ولا يرد عوضه ومن حيث
انه قوم القليل او الكثير بقيمة واحدة اختلف الناس في حكم
المصراة فذهب مالك والشافعي الى ان يردها ويرد معها صاعا
ان كان اللبن هالكا عملا بهذا الحديث وذهب ابن ابي ليلى
وابو يوسف الى انه يرد قيمة اللبن وذهب ابو حنيفة الى انه
ليس له ان يردها ولكن يرجع على البائع بارشها وتمسكها
كذا في شرح السنن اعلم ان اشتراط فقه الراوي لتقدم الخبر
على القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضي ابو زيد
وخرج عليه حديث المصراة وتابعه اكثر المتاخرين واما
عند الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي بشرط

للتقديم

التقديم بل خبر كل عدل مقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب
والسنة المشهورة لان تغيير الراوي بعد ما ثبت عدالته موهوم
والظاهر انه يروي كما سمع ولو غير لغير على وجه لا يتغير المعنى واليه
مال اكثر العلماء فلا يعتبر ولهذا قبل عمر رضي الله عنه حديث حمل ابن مالك
مع انه لم يكن فقيها في الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان
الجنين ان كان حيا وجبت الدية وان كان ميتا لم يجب شيء واجابوا
عن حديث المصراة بانهم انما لم يعملوا به لمخالفة الكتاب وهو قوله تعالى
ومن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه ويمنع ان ابا هريرة لم يكن فقيها
لانه كان يفتي في زمن الصحابة وما كان يفتي في ذلك الا فقيه مجتهد
فان قلت قد عملتم بخبر القهقهة على مخالفة القياس مع انه رواية
معبد الجهني وانه غير معروف بالفقه قلت روى خبر القهقهة غيره
مثل جابر وانس وغيرهما وعمل به كثير من الصحابة والتابعين ولهذا
قدم على القياس وان كان الراوي مجهولا في رواية الحديث
لم يعرف الا بحديث او حديثين ولم يعرف عدالته ولا فسقه
ولا طول صحبته مع رسول الله صلى الله عليه وسلم كوابصة بن معبد
فان روى عنه السلف وشهدوا بصحته وعملوا به او اختلفوا
فيه اي في قبول حديثه مع نقل الثقات عنه كحديث معقل
بن سنان فيما رواه ان ابن مسعود سئل عمن تزوج امراة ولم
يسم لها مهرا حتى مات عنها فاجتهد شهرا فقال ارى لها
مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل بن سنان
وقال اشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق

مثل قضايك فسر ابن مسعود سرورا لم ير مثله قط لموافقة قضائه
قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ورده علي فقال ما نصنع
بقول اعرابي بوال على عقبيه وقال حسبها الميراث ولا مهر
لمخالفته رايه وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا تستوجب
بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهرا وجعل
علي رضي الله عنه القياس اولى من رواية هذا المجهول وعمل بهذا
الحديث علماؤنا لان الثقات من الفقهاء المشهورين كعلقمة
ومسروق والحسن رووا عنه صار كالعدل الا انا لا نعرف عدالة
من لم نشاهده الا بتحمل الثقات عنه وهو موافق للقياس لان
مهر المثل لما كان واجبا بالعقد وجب ان يتاكد بالموت كالمسمى
او سكتوا عن الطعن بعدما بلغتهم روايته لان سكوتهم
بمنزلة ما قبلوه صار كالمعروف يعني صار حديثه كحديث المعروف
وان لم يظهر من السلف الا الرد بعدما ظهر حديثه كان مستنكرا
لان اهل الحديث والفقه لم يعرفوا صحته فلا يقبل ولا
يعمل به مثل حديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها طلقها
ثلاثا ولم يقض النبي صلى الله عليه وسلم لها بالنفقة والسكنى
فرده عمر وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة
لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت قال عيسى بن
ابان اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا القياس لانه ثابت
بهما ولو كان المراد عين النص لتلي النص وروي السنة وهو
القياس على الحامل المبتوتة فان لها النفقة اتفاقا وكذا الحامل

والمعتدة

والمعتدة عن طلاق رجعي لجامع الاحتباس والنفقة جزاء
الاحتباس ولقائل ان يقول انقطعت الزوجية في المبتوتة
ولا تجب لها النفقة وليس كذلك المعتدة عن طلاق رجعي
فلا يصح القياس وذكر الطحاوي اراد بالكتاب قوله تعالى لا تخرجوهن
من بيوتهن ومن السنة ما قال عمر رضي الله عنه سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول لها النفقة والسكنى ورد عمر كان بمحضر
من الصحابة ولم ينكر ذلك احد فثبت ان هذا الحديث منكر
عندهم وان لم يظهر حديثه في السلف ولم يقابل برد ولا
قبول يجوز العمل به اذا لم يخالف القياس ولا يجب لان
الوجوب شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف فان
قلت اذا وافقه القياس ولا يجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس
فما فائدة جواز العمل به قلت فائدته جواز اضافة الحكم اليه
فلا يتمكن نافي القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث
وانما جعل الخبر حجة بشرائط في الراوي وهي اربعة العقل
وهو نور في بدن الادمي وقيل في الراس وقيل في القلب
يضيء به اي بذلك النور طريق يبتدى به الجار والمجرور
قائم مقام الفاعل وضميره راجع الى الطريق والجملة صفة
طريق من حيث ينتهي اليه ضميره راجع الى حيث وهو بمعنى
المكان درك الحواس يعني ابتداء عمل القلب بنور العقل من
حيث ينتهي اليه درك الحواس وعن هذا قيل بداية المعقولات
نهاية المحسوسات فيبتدي اي يظهر المطلوب للقلب فيدركه

القلب اى المطلوب بتامله بتوفيق الله مثلاً اذا نظر الانسان
الى بناء رفيع يدرك بنور عقله ان له بانيا لا محالة ذا قدرة
وجوه وعلم من الاوصاف التي لابد للبناء منها فان قلت
التعريف غير جامع لانه قد يكون الطلب بعد بداية المعقولات
كما اذا استدللنا من وجود العالم ان الله له صانعا عالما فقد
بطلت بعدة لكان علمه عين ذاته او غيره او لاهذا ولاذاك
قلت الطلب بعد بداية المعقولات بمرتبة او بمراتب لا يمنع
كون البداية من انتهاء الحس وان كان في اثباته مستغنيا
عن الحس وفيه نظر لانه لا يصدق قوله من حيث ينتهي اليه
درك الحواس لانه على ذلك التقدير يكون من حيث ينتهي اليه
ابتداء المعقولات والحق ان هذا انما يتاتى فيما صورة محسوسة
واما فيما ليس بمحسوس فانما يتادى بطريق العلم به من حيث يوجد
واما تعريفه على الاطلاق فبان يقال العقل قوة نفسانية
يدرك به الانسان حقايق الامور والشرط الكامل منه اى
من العقل وهو عقل البالغ ولما كان الكمال امرا خفيا اقيم السبب
الظاهر وهو البلوغ من غير آفة مقام كمال العقل تيسيرا للعباد
دون القاصر منه وهو عقل الصبي والمعتوه والمجنون وانما
شرط كمال العقل لقبول الخبر لان الشرع لم يجعلهم اهلا
في التصرف في امور انفسهم لنقصان عقلهم في امر الدين اولى
هذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ واما اذا كان السماع
قبل البلوغ والرواية بعده يقبل قول الصبي اذا خلل

في

في تحمله لكونه مميزا ولا في روايته لكونه عاقلا فان قلت العبد
يقبل روايته وان لم يفوض امره اليه قلت ذلك لحق المولى لا
لنقصان في عقله والضبط وهو في اللغة الاخذ بالجزم
وفي اصطلاح اهل الشرع ما ذكر المصنف وهو سماع الكلام
كما يحق سماعه الكاف بمعنى المثل وما بمعنى شئ وهو في محل
نصب على انه مفعول مطلق والتقدير وهو سماع الكلام
سماعا مثل سماع شئ يجب ضبطه ورعايته ثم فهم معناه الذي
اريد به لغويا كان او شرعيا كان يعلم حرمة القضاء في قوله
عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان لشغل القلب لانه اذا
لم يفهم معناه لم يكن سماعا مطلقا بل سماع صوت والباء في
بمعناه بمعنى مع ثم حفظه ببذل المجهود له المجهود مصدر
كالميسور بمعنى اليسر والمعنى ببذل جهده وقدرته ويجوز ان
يكون بمعنى المفعول على معنى ببذل المقدور من السعي في الضبط
والضمير في له للسامع او للمسموع ثم الثبات عليه اى على الحفظ
بمحافظة حدوده اى احكامه بان يعمل بموجبه بدنه ومراقبته
بمذاكرته والباء فيه بمعنى مع على اساءة الظن متعلق بمحذوف
حال اى مستقرا ثابتا على اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد على
نفسه الى الانسي بل يعتقد اني اذا تركته نسيته اذ الجزم بسوء الظن
الى حين ادائه متعلق بقوله ثم الثبات عليه روي ان ابن
مسعود رضي الله عنه كان اذا روى حديثا جعلت فرايصه
ترتعد باعتبار سوء الظن بنفسه مع انه كان في اعلا درجات

الزهد فان قلت اذا كان الضبط شرطا فى النقل فكيف صح
نقل القران ممن لا يفهم معناه قلت نقل القرآن لم يثبت
فى الاصل الا باية الهدى خير الورى وهم نقلوه بعد الضبط
التام ونظم القران معجز يتعلق به احكام مثل جواز الصلوة
وغيره فاعتبر فى نقله لفظه ومعناه بنى عليه واما السنة فان
المعنى اصلها والنظم غير لازم فيها او يقال القران مامون
عن التحريف لان الله تعالى وعد حفظه عن تحريف المبطلين بقوله
انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فجاز النقل فيه ممن كان
ضابطا له ظاهرا وان كان لا يعرف معناه والعدالة
وهى الاستقامة فى السيرة والدين وضدها الفسق والمعتبر
هنا كمالها اى كمال العدل وهو رجحان جهة الدين والعقل
على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر
على صغيرة سقطت عدالته قيد بالاصرار لانه لو ارتكب صغيرة
ولم يصر عليها لا تبطل عدالته لان التحرز عن جميع الصغاير
متعذر عادة واشتراط التحرز عن جميعها سد لباب الرواية
روى ابن عمر عن ابيه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال
الكباير سبع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف
المحصنة والفرار من الزحف واكل مال اليتيم وعقوق
الوالدين المسلمين والالحاد فى الحرم اى الظلم فى البيت
الحرام وروى مع ذلك ابو هريرة اكل الربوا وعن على اضاف
الى ذلك السرقة وشرب الخمر دون القاصر وهو ما يثبت بظاهر

الدّين صح

الاسلام

الاسلام واعتدال العقل بالبلوغ لانهما يحملانه على الاستقامة
ويزجرانه عن غيرها ظاهرا وبهذه العدالة لا يصير الخبر
حجة لان هذا الظاهر يعارضه ظاهر مثله وهو هوى النفس
فان الاصل قبل العقل وانه داع الى العمل بخلاف العقل
والشرع فكان عدما من وجه دون وجه فيتردد الصدق
فى خبره من غير رجحان فشرطنا كمال العدالة والاسلام
وانما شرط لان الباب باب الدين والكافر يسعى فى هدمه
فلا يقبل قوله والاسلام نوعان ظاهر وهو ما يثبت بنشوه
بين المسلمين وبثبوت حكم الاسلام على والديه من غير
ان يوجد منه الاقرار وهذا النوع لا يكفى فى صحة الرواية
والثانى ثابت بالبيان وهذا النوع مشروط وهو
التصديق اختلف فى ان المعتبر فى الايمان هو التصديق
المنطقى الذى هو الاذعان او غيره ذهب صاحب التنقيح
الى الثانى وقال هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا
لان الاذعان قد يقع فى قلب الكافر بالضرورة عند
رؤية المعجزة مع انه لا يكون مؤمنا حتى ينسبه الى الصدق
فيما اخبره وقد قال تعالى حق بعض الكفار يعرفونه كما يعرفون
ابناءهم فنقول حصول الاذعان لبعض الكفار ممنوع
ولو سلم يكون كفرهم باعتبار جحوده باللسان ونحو ذلك
من امارات الانكار فانا اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان
لا يفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان

بل يشترط فيه الكمال صح

لا يقال المراد بقول كلام العجز لان ذلك داخل في العلم

فان قلت فحينئذ يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال
الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلت باعتبار اشتماله
على الاقرار وعلى صرف الفكر في تحصيل تلك الكيفيات بترتيب
المقدمات كما يصح الامر بالعلم والتيقن والاقرار بالله كما هو
واقع باسمائه المراد من الاسم ما يدل على الذات مع الصفة
كالرحمن والرحيم وصفاته من العلم والقدرة وساير
صفات الكمال وقبول احكامه اى الاعتقاد بها وشرايعه
وهي اعم من الاحكام فيكون تعميما بعد التخصيص والشرط
فيه البيان اجمالا كما ذكرنا يعني الذي هو شرط في قبول روايته
هو ان يقر بهذه الاشياء ويبينها على وجه الاجمال بان يقر
بان الله تعالى واحد عالم قادر حي وفيه رد لقول بعض المشايخ
من ان توصف الله تعالى باسمائه على وجه الاجمال لا يكفي
ما لم يكن عالما بحقيقة ما يذكر لان حفظ اللفظ من غير
معرفة المعنى لا يفيد بل لا بد من الوصف على التفصيل وهو
ان يبين حقيقة العلم والقدرة والحيوة قال في الجامع
الكبير اذا بلغت المراة فاستوصفت الاسلام فلم تصف
فانها تبين من زوجها وقد كنا حكمنا بصحة النكاح
بظاهر اسلامها ثم حكم بفساده حيث لم تحسن بان تصف
وقد جعل ذلك ردة منها وقلنا هذا الاشتراط يؤدي
الى الحرج لان اكثر الخلايق لا يقدرون على توصيفها على
التفصيل وقد اكتفى النبي صلى الله عليه وسلم بذكر الاجمال حيث

جاء

جاء اعرابي الى النبي عليه السلام فقال اني رايت الهلال
فقال له اتشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله قال نعم
قال يا بلال اذن في الناس ان يصوموا غدا وبين الايمان
على الاجمال حين ساله جبرئيل عليه السلام قال منصور القاآني
شارح المغني قلت وفيه نظر لاتفاق المتكلمين على ان اثبات
الصفات مما لا يتعلق به ايمان وكفر وقوله باسمائه ينافي
ذلك الاتفاق وحديث الاعرابي ولهذا اى ولاجل ان
الشروط المذكورة شرط في الراوي لا يقبل خبر الكافر والفاسق
لعدم العدالة والصبي والمعتوه لعدم كمال العقل والذي
اشتد غفلته لعدم الضبط وان وافق القياس وقبل
خبر الاعمى والمحدود في القذف والمراة والعبد لوجود
الشرايط الاربعة ولكن لم يقبل شهادتهم لان الشهادة
توقفت على معان اخر اما الاعمى فلان الشرط في الشهادة
الاشارة والتمييز الى المشهود به وذا لا يحصل بالعمى واما
العبد والمراة فلان الشرط في الشهادة الولاية الكاملة
وبالرق تنعدم الولاية وبالانوثة تنتقص واما المحدود
في قذف فلان رد شهادته من تمام حده ثبت ذلك بالنص
وفي ظاهر المذهب المحدود في قذف مقبول الرواية بعد التوبة
وكذا التايب من الفسق والكذب يقبل روايته الا التايب
عن الكذب متعمدا في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم
فانه لا يقبل روايته ابدا كذا ذكر في كتاب معرفة انواع الحديث

القاآني

لعدم الاسلام صح

والارسال عدم الاستناد

والثاني اي القسم الثاني من الاقسام الاربعة المختصة
بالسنن في الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر
اي انقطاع الحديث عن الرسول
فالمرسل من الاخبار وهو ان يترك الواسطة التي بينه وبين
الرسول ويقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو اي
المرسل اربعة اقسام الاول انه ان كان من الصحابي يعني
لوكان المرسل صحابيا فمقبول بالاجماع لاجماعهم على عدالتهم
فان قلت الصحابة ظاهرهم السماع من النبي صلى الله عليه
وسلم فمن اين يعلم انه مرسل قلت باخبارهم انهم لم يسمعوه
من النبي صلى الله عليه وسلم وان بينهم وبينه رجلا ومن القرن
الثاني والثالث هذا هو القسم الثاني من الاقسام الاربعة
يعني ما ارسله القرن الثاني والثالث كذلك يعني حجة عندنا
وعند مالك والشافعي رضي الله عنه لا يقبل الا اذا تايد باية
او سنة مشهورة او موافقة قياس صحيح او قول صحابي او
تلقته الامة بالقبول او اشترك في ارساله عدلان بشرط ان يكون
شيخاهما مختلفين او ثبت اتصاله بوجه اخر محتجا بان الجهل
بذات الراوي يستلزم الجهل بصفته والجهل بالصفة وحدها
مانع فكيف لا يكون الجهل بالذات والصفات مانعا ولنا
الاجماع وهو ان الصحابة رضي الله عنهم اتفقت على قبول
روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم
من احداث الصحابة مع انهم لم يسمعوا كل حديث من النبي
صلى الله عليه وسلم وقال الغزالي ما سمع ابن عباس رضي الله
عنهما

عنهما الا اربعة احاديث ولم يروي احد انكاره او تفحص بانهم
رووا بواسطة اولا فان قلت لا خلاف في مراسيل الصحابة
وليس كلامنا الان فيها قلت لا فرق بين ارسال الصحابي
والتابعي لان عدالتهم ثبتت بشهادة النبي عليه السلام
فان قلت لا نسلم الاجماع فان المسئلة اجتهادية لان
المخالف الذي لم يقبل المرسل لا يأثم ولا اجماع في المسائل
الاجتهادية قلت لا اجماع قطعي في المسائل الاجتهادية
وهذا اجماع ظني والدليل المعقول وهو ان كلامنا في ارسال
من لو اسنده الى غيره قبل اسناده ولا يظن به الكذب عليه
فلان لا يظن به الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم اولى
والراوي اذا عرفت عدالته سقط عن السامع النظر في
عدالته من اخبر عنه وانما عليه التقليد لان العدل ما لم يستبين
له الاسناد لا يرسل قال الحسن رضي الله عنه متى قلت قال
رسول الله عليه السلام سمعته من سبعين او اكثر والجهل
بعين الراوي لا يكون جهلا بصفته مطلقا فان ارسال
العدل من الايمة دليل تعديله وارسال من دون هؤلاء
يعني ارسال العدل في كل عصر غير القرن الثاني والثالث
كذلك عند الكرخي يعني حجة لان علة القبول في القرون الثلاثة
هي العدالة والضبط فمتى وجدنا قبلنا خلافا لابن ابان
لان الزمان زمان الفسق وفشو الكذب فلا بد من البيان والذي
ارسل من وجه واسند من وجه مقبول عند العامة يعني

نسخه بستبد

عند الاكثر هذا هو القسم الرابع لان المرسل ساكت عن حال
الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق مثل حديث
لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وسعيد
مرسلا وقال بعض لا يقبل لان سكوت الراوي عن ذكر المروي
عنه بمنزلة الجرح فيه واسناد الاخر بمنزلة التعديل واذا
اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح واما الباطن فان كان
الانقطاع لنقصان في الناقل لفوات بعض شرائط من العدالة
والاسلام والضبط والعقل فهو على ما ذكرنا يعني لا يقبل خبره
وان كان بالعرض على الاصول بان خالف الكتاب كقوله عليه
السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فانه مخالف لعموم قوله
تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن او السنة المعروفة اي المشهورة
مثل ما روى ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد
ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام
البينة على المدعي واليمين على من انكر او الحادثة المشهورة اي
خالف الحادثة بان ورد فيما اشتهر من الحوادث وعم به
البلوى كما روى ابو هريرة انه عليه السلام كان يجهر بسم الله الرحمن
الرحيم في الصلوة فانه لما كان مع اشتهار الحادثة لم يعمل به
لان شهرة الحادثة تقتضي شهرة ما به يثبت حكم الحادثة
فاذا لم يشتهر النقل عنهم والاحتجاج به دل انه منقطع
او اعرض عنه الائمة من الصدر الاول مثاله ما روي ان النبي
عليه السلام قال ابتغوا في مال اليتامى خيرا كيلا تاكلها الصدقة

فان

فان الصحابة اختلفوا في وجوب الزكوة في مال الصبي واعرضوا عن
الاحتجاج بهذا الحديث فدل انه غير ثابت او مأول تأويله ان
المراد بالصدقة النفقة كما قال عليه السلام نفقة المرء على نفسه صدقة
كان مردودا منقطعا ايضا اي كالذي كان الانقطاع لنقصان
في الناقل والثالث اي القسم الثالث من الاقسام المختصة بالسنن
في بيان محل الخبر الذي جعل الخبر فيه حجة الموصول صفة محل
فان كان المحل من حقوق الله تعالى وهو ما خلص حقا لله تعالى
من شرايعه وهو نوعان الاول ليس بعقوبة كالصلوة
وغيرها يكون خبر الواحد فيه حجة بلا اشتراط عدد لان الصحابة
رضي الله عنهم عملوا باخبار الاحاد وعملوا بخبر عائشة رضي الله
عنها في التقاء الختانين وشرط بعضهم العدد استدلالا
بان النبي صلى الله عليه وسلم لم يقبل خبر ذي اليدين حتى يشهد له
غيره قلنا عدم اعتباره لقيام التهمة لان الحادثة كانت
في محفل عظيم ولم يصدر من غيره كلام مع انه وقع مخالفا
لما ظنه خلافا للكرخي في العقوبات يعني ما هو عقوبة لا يجوز
اثباته بخبر الواحد عنده هذا هو القسم الثاني من حقوق الله
تعالى وقال ابو يوسف في الامالي وهو مختار الجصاص يجوز
لان جانب الصدق مرجح في رواية العدل فيثبت به الحدود
ولا يلتفت الى احتمال الكذب فيه كما يثبت الحدود بالبينات
ولا يلتفت الى احتمال الكذب فيها وجه قول الكرخي ان
خبر الواحد في اتصاله بالرسول عليه السلام شبهة والحدود

او سقط

تندري بالشبهات واما اثباتها بالبينات فيجوز بالنص
على خلاف القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة
منكم وان كان المحل من حقوق العباد هذا هو القسم الثالث
من اقسام محل الخبر مما فيه الزام محض كالبيوع والاشربة والاملاك
المرسلة يشترط فيه ساير شروط الاخبار من العقل والبلوغ
والاسلام اذا كان المشهود عليه مسلما وكونه غير محدود في قذف
ولايجر بشهادته مغنما ولا يدفع بها مغرما وغيرها مع العدد
في موضع يطلع عليه الرجال بخلاف موضع لا يطلع عليه الرجال
فان العدد والذكورة ليس بشرط فيه كالبكارة وعيوب النساء
ولفظ الشهادة والولاية اي الحرية وان كان المحل لا
الزام فيه اصلا هذا هو القسم الرابع وهو من حقوق العباد
كالوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا والاذونات
يثبت باخبار الآحاد بشرط التمييز دون العدالة يعني
بشرط ان يكون المخبر مميزا صبيا كان او بالغا كافرا كان او
مسلما حتى اذا اخبر صبي او كافر ان فلانا وكله فوقع في قلبه
صدقه يجوز ان يشتغل بالتصرف بناء على خبره لعموم الضرورة
لان الانسان لا يجد العدل الحر البالغ في كل زمان او مكان
ليبعثه الى وكيله ولو شرط فيه ساير الشرط لتعطلت المصالح
ولان الخبر غير ملزم لان الوكيل مختار في قبول الوكالة ولا الزام
عليه في ذلك فاذا لم يوجد الالزام في هذا الخبر لم يشترط شروط
الالزام من العدد والعدالة ولان النبي صلعم كان يقبل خبر

الهدية

الهدية من البر والفاجر وان كان فيه الزام بوجه دون وجه
هذا هو القسم الخامس وهو من حقوق العباد كعزل الوكيل وحجر
المأذون وفيه الزام من وجه لان الوكيل اذا انعزل ينقض
الشراء عليه وتلزمه العهدة واذا حجر العبد تخرج تصرفاته
من الصحة الى الفساد ومن وجه لا الزام فيه لانه يشبه ساير
المعاملات لان كلا من الموكل والمولى يتصرف بالعزل
والحجر كما هو متصرف في حقه بالتوكيل والاذن يشترط فيه
احد شطري الشهادة من العدد والعدالة عند ابي حنيفة
ثم شبه الالزام يوجب اشتراط العدد والعدالة ما خلا
الاخبار بالشرايع وشبه المعاملات يوجب سقوطهما فشرطنا
احدهما واسقطنا الآخر توفيرا للشبهين حظهما وعندهما
لا يشترط بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز لان هذا القسم
من باب المعاملات ما خلا الاخبار بالشرايع فوجب ان
لا يتوقف على شرايط الشهادة لان للناس في باب
المعاملات ضرورة توكيلا او عزلا فلو شرطت العدالة
لضاق الامر على الناس واما الاخبار بالشرايع وان لم يكن
من المعاملات فقد الحق بها لان الضرورة قد تحققت
في حقه هذا اذا كان المخبر فضوليا وان كان وكيلا او
رسولا من الموكل او المولى بان قال وكلتك بان تخبر فلانا
بالعزل او الحجر او ارسلتك الى فلان لتبلغ عني هذا الخبر
لم يشترط العدالة اتفاقا لان عبارة الوكيل والرسول

المرسل

كعبارة الموصل والرسول والرابع اى القسم الرابع من الاقسام
المختصة بالسنن في بيان نفس الخبر وهو اربعة اقسام قسم
يحيط العلم بصدقه اى صدق الخبر كخبر الرسل عليهم السلام
لانه ثبت بالدليل القاطع عصمتهم عن الكذب وحكمه
وجوب الاعتقاد به لقوله تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه
وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لقيام
آيات الحدوث فيه وقسم يحتملهما على السواء كخبر الفاسق
فان خبره يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل
الكذب باعتبار فسقه وحكمه التوقف فيه لاستواء الجانبين
وقد قال تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وقسم يترجح
احد احتماليه على الآخر كخبر العدل المستجمع لشرائط الرواية
والمقصود هنا هذا النوع ولهذا النوع اطراف ثلاثة
طرف السماع وذلك اما ان يكون عزيمة اى اصلا وهو على
اربعة اقسام قسمان منها في نهاية العزيمة وهو ما يكون
من جنس الاسماع بان يقرأ على المحدث من كتاب او حفظ
وهو يسمع ثم يقول له مستفهما اهو كما قرأت عليك فهو
يقول نعم او يقرأ المحدث عليك من كتاب او حفظ وانت
تسمعه قال فخر الاسلام قال ابو حنيفة الوجهان سواء
بل الاول احوط لان السامع اذا قرأ بنفسه كان اشد
عناية في ضبط المتن لانه عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره
او يكتب المحدث اليك كتابا على رسم الكتب وهو ان يكون

مختوما

مختوما بختم معروف معنونا يعني يكتب قبل التسمية من فلان
ابن فلان الى فلان ابن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء وذكر
نبه حدثني فلان عن فلان الى آخره اى الى ان قال عن النبي صلى الله
عليه وسلم ويذكر متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا
وفهمته فحدث به عني بهذا الاسناد فهذا اى الكتاب من
الغايب كالخطاب وكذلك الرسالة على هذا الوجه اى الرسالة
الى الغايب كالكتاب في جواز الرواية وذلك ان يقول المحدث
للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان ابن
فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتي هذه فاروه
عني بهذا الاسناد فيكونان حجتين اذا ثبتا بالحجة اى بالبينة
انه رسول فلان او كتاب فلان على ما عرف في كتاب القاضي هذا
اشارة الى القسمين الآخرين وهما من باب العزيمة ايضا
ولكن على سبيل الخلافة فصار لهما شبهة الرخصة وهما
الكتاب والرسالة او يكون رخصة هذا هو القسم الثاني من
قسمي الثاني طرف السماع وهو الذي لا اسماع فيه كالاجازة
وهو ان يقول المحدث لغيره قد اجزت لك ان تروي عني
هذا الكتاب الذي حدثني به فلان او جميع مسموعاتي ان
كان عندك وتبين اسناده والمناولة وهو ان يعطي
الشيخ كتاب سماعه بيده اى الى يد المستفيد ويقول هذا كتابي
وسماعي عن شيخي فلان فقد اجزت لك ان تروي عني هذا والمناولة
تاكيد للاجازة لانه مجرد المناولة بدون الاجازة غير معتبر والاجازة

والمناولة

بدون المناولة معتبرة وتجوز الاجازة لمعدوم نحو اجزت
لفلان ولمن يولد له ما تناسلوا والمجاز له ان كان عالما به اى
بما فى الكتاب الذى اجازه بروايته يصح الاجازة والا اى
وان لم يكن المجاز له عالما بما فى الكتاب فلا اى لا تصح الاجازة
بالاتفاق ولو اجاز المجاز له بان يقول اجزت لك مجازا اى
الصحيح انه جائز والاحوط ان يقول المجاز له اخبرنى او اجازلى
ولا يقول حدثنى لان ذلك مختص بالاستماع ولم يوجد
وطرف الحفظ اى الطرف الثانى من الاطراف الثلثة المعلقة
بالخبر طرف الحفظ وهو نوعان والعزيمة فيه ان يحفظ
المسموع من وقت السماع الى وقت الاداء والرخصة ان
يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكر ما كان مسموعا صار كانه
حفظه من وقت السماع الى وقت الاداء عند ابى حنيفة
لان التذكر بمنزلة الحفظ يكون حجة سواء كان خطه او
خط غيره والا اى ان لم يتذكر الخط شيئا فلا اى فلا يحل
له الرواية عند ابى حنيفة لان الخط وضع للتذكير للقلب
كالمرآة للعين ولا عبرة للمرآة اذا لم ير الراى وجهه فكذا لا
عبرة للكتاب اذا لم يتذكر القلب به عملا لان الخط يشبه الخط
وعندهما والشافعى يجوز له الرواية ويجب العمل بها لان
الصحابة كانوا يعملون على كتب النبى صلى الله عليه وسلم من غير ان
راويا روى فى ذلك الكتاب وعند ابى يوسف يجوز الاعتماد
على الخط ان كان فى يده او فى يد امينه ولا يجوز ان كان فى يد غيره

لانه

وطرق الحفظ

لانه لا يؤمن عن التغيير وعند محمد يجوز العمل بالخط ان لم يكن
الكتاب فى يده لان التغيير غير متعارف وما ذهب اليه محمد
رخصة تيسيرا للناس وطرف الاداء هذا هو الطرف الثالث
والعزيمة فيه ان يؤدى على الوجه الذى سمع بلفظه ومعناه
والرخصة ان ينقله بمعناه يعنى يرويه بلفظ اخر يؤدى معنى
الحديث قال بعض العلماء لا يجوز نقل الحديث بمعناه لانه عليه
السلام مخصوص بجوامع الكلم سابق فى الفصاحة وفى النقل
بالمعنى لا يؤمن عن الزيادة والنقصان وحجة العامة ما روى
ان الصحابة قالوا يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولا نقدر
على تاديته كما سمعنا قال اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا واصبتم
المعنى فلا باس به وروى ان ابن مسعود وانسا وغيرهما كانوا
يقولون عند الرواية قال عليه السلام كذا او قريبا منه او نحوا منه
ولم ينكر عليهم منكر فكان اجماعا على الجواز فان كان الحديث
محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصيرة اى معرفة فى
وجوه اللغة لانه لما لم يشتبه معناه لا يتمكن فيه الزيادة و
النقصان اذا نقله بعبارة اخرى وان كان ظاهرا معلوما
يحتمل غيره اى غير معناه بان كان عاما محتملا للخصوص او حقيقة
يحتمل المجاز فلا يجوز نقله الا للفقيه المجتهد لانه يقف على
هو المراد فيقع الامن عن الخلل بمعناه وما كان من جوامع الكلم
بان كان لفظه وجيزا وتحته معان كثيرة او المشكل او المشترك
او المجمل لا يجوز نقله بالمعنى للكل اى للمجتهد وغيره اما جوامع

الكلم فلما روى انه عليه السلام قال خصصت بجوامع الكلم
فلم يقدر احد بعده على ما كان مخصوصا به واما المشكل والمشترك
فان المراد منهما لا يعرف الا بتاويل وتاويل الراوي لا يكون
حجة على غيره كالقياس واما المجمل فلانه لا يوقف على معناه
والمروي عنه هذا اشارة الى الطعن الذي يلحق الحديث وبيان
ما يوجب منه سقوط العمل بالحديث او لا يوجبه والطعن
الذي يلحقه اما ان يكون من قبل الراوي او من قبل غيره
والذي يكون من قبل الراوي اذا انكر الرواية انكار جاحد
بان قال كذبت علي او ما رويت لك او انكارا موقوفا بان قال
لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرف ففي الوجه
الاول يسقط العمل بلا خلاف لان كل واحد منهما مكذب
للاخر فلا بد من كذب احدهما غير معين ولكن لا يسقط بذلك
عدالتهما المتيقنة في عدالتهما ووقوع الشك في زوالها
واما في الوجه الثاني فذهب الكرخي واحمد بن حنبل الى انه يسقط
العمل به لانه انما يكون حجة باتصاله بالرسول وبانكار الراوي
ينقطع الاتصال وذهب الشافعي ومالك الى انه لا يسقط العمل
به او عمل بخلافه بعد الرواية كما روت عائشة رضي الله
عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ايما امراة نكحت بغير
اذن وليها فنكاحها باطل ثم ان عائشة رضي الله عنها
زوجت بنت اخيها بغير اذن وليها مما هو خلاف بيقين
اي لا يحتمل ان يكون مرادا من الخبر بوجه يسقط العمل به

لان

لان خلافه اذا كان حقا بان خالفه للوقوف على نسخه
او لكونه ليس بثابت وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج
به وان كان خلافه بغير حق بان خالفه لقلة المبالاة و
التهاون بالحديث او لغفلة او نسيان فقد سقطت عدالته
لانه لم يكن عدلا فان كان العمل بخلافه قبل الرواية او لم
يعرف تاريخه اي تاريخ انه عمل قبل الرواية او بعدها
لم يكن جرحا لان الظاهر ان ذلك مذهبه وانه ترك ذلك
بالحديث وكذلك ان لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة في الاصل
ووقع الشك في سقوطه فيحمل على انه كان قبل الرواية
وتعيين الراوي بعض محتملاته بان كان اللفظ عاما فحمله
على معنى خاص او مشتركا فيحمله على احد معنييه لا يمنع العمل به
اي بظاهر الحديث لانه ليس بخلاف بيقين مثل حديث ابن عمر
رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال المتبايعان بالخيار
ما لم يتفرقا وهو يحتمل التفرق بالابدان والتفرق بالاقوال
فحمله ابن عمر على التفرق بالابدان ولم نعمل بتاويله فبقي مشتركا
فعملنا بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال المتبايعان
بالخيار ما لم يتفرقا عن بيعهما والامتناع عن العمل به اي امتناع
الراوي عن العمل بالحديث مثل العمل بخلافه اي عمل الراوي
بخلاف ما رواه فيخرج الحديث عن الحجية لان ترك العمل
بالحديث حرام مثاله حديث ابن عمر انه عليه السلام كان يرفع
يديه عند الركوع وعند رفع الراس من الركوع وقد صح عن

مجاهد انه قال صحبت ابن عمر عشر سنين فلم يرفع يديه الا في
تكبيرة الافتتاح فترك العمل به دليل على انتساخه وعمل الصحابي
خلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء
عليهم مثل حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه انه
عليه السلام قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام تمسك به الشافعي
وجعل النفي الى موضع مدة السفر من تمام الحد ولم يعمل علماؤنا
به لان عمر رضي الله عنه نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف
ان لا ينفي احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما ترك فعرفنا ان ذلك
بطريق السياسة وعلمنا ان الحديث لا يخفى عليهم لان اقامة
الحد مفوض الى الائمة ومبني على الشهرة ومثال الحديث الذي
من جنس ما يحتمل الخفاء حديث القهقهة في الصلوة رواه
زيد بن خالد الجهني وروي ان ابا موسى الاشعري لم يعمل
بحديث القهقهة وذلك لا يوجب جرحا لانه من الحوادث
النادرة فاحتمل الخفاء على ابي موسى والطعن المبهم مثل
ان يقول هذا الحديث منكر او مجروح ونحوهما من ائمة
الحديث لا يجرح الراوي لان الجارح ربما يعتقد ما لا
يصلح سببا للجرح جارحا بان راه ارتكب صغيرة من غير
اصرار لا يزول به العدالة الثابتة قال بعض العلماء الطعن
المبهم يكون جرحا لان التعديل المطلق مقبول فكذا الجرح
المطلق قلنا اسباب التعديل غير منضبطة فلا معنى للتكليف
بذكرها والجرح ليس كذلك الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح

متفق

متفق عليه قيد به لانه لو كان مجتهدا فيه لا يقبل كالطعن
بان الحديث مرسل وبشرب النبيذ لمن يعتقد اباحته
او ياكل متروك التسمية او تزوج بنته من الزنا لمن يراه مباحا
ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب قيد به لان الطاعن لو
كان معروفا بالعداوة والتعصب لا يقبل ايضا لان الظاهر
ان التعصب حمله حتى لا يقبل الطعن بالتدليس وهو في اللغة
كتمان عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاح اهل الحديث
كتمان انقطاع في الحديث مثل ان يقول حدثني فلان عن
فلان ولا يقول قال حدثني فلان او اخبرني فلان ولم يقل
عن فلان الصحيح ان هذا ليس بجرح لانه يوهم شبهة
الارسال وحقيقة الارسال ليس بجرح فشبهته اولى
والتلبيس
والتلبيس وهو ان يذكر الراوي شيخه بالكنية حتى لا يعرف
صيانة له عن الطعن الباطل فيه وفي هذه الكنية يشركه
غيره او يذكره بصفة ليست بمشهورة وذلك مثل ان يقول
سفيان الثوري حدثني ابو سعيد وهو كنية للحسن البصري
والكلبي وقد يروى عنهما جميعا هذا الذي سماه الشيخ
تلبيسا نوع من التدليس عند اهل الحديث ويسمى ذلك عندهم
تدليس الشيوخ والنوع الاخر تدليس الاسناد وركض الدابة
وهو حثها على العدو فهو لا يصلح جرحا لان ذلك من اسباب
الجهاد والمزاح لانه امر مرخص به الشرع لان النبي صلى الله
عليه وسلم كان يمازح ولا يمازح الا حقا وحداثة السن

وهي الصغر عند التحمل لان كثيرا من الصحابة كانوا يروون في حداثة سنهم بشرط الاتقان عند التحمل في الصغر والعدالة عند الاداء بعد البلوغ وعدم الاعتياد بالرواية وهذا لا يوجب جرحا لان المعتبر هو الاتقان وربما يكون اتقان من لم يكن اعتاد بالرواية اكثر من اتقان الذي اعتاده كابي بكر رضي الله عنه فانه لم يكن معتادا بالرواية واستكثار مسايل الفقه كما ذكر بعض المحدثين في حق ابي يوسف انه كان اماما حافظا الا انه اشتغل بالفقه وهذا لا يصلح جرحا لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة الذهن فكيف يصلح جرحا **فصل**

قد يقع التعارض بين الحجج فيما بينا قيد به لان التعارض بينها حقيقة غير واقع لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن ذلك لجهلنا بالناسخ والمنسوخ اذ لابد ان يكون الناسخ متاخرا فاذا لم يعرف التاريخ بين المتقدم والمتاخر يقع التعارض بينهما ظاهرا فلابد من بيانه اى بيان التعارض فركن المعارضة المراد بالركن ما يقوم به المعارضة وهو مجموع اجزائها تقابل الحجتين على السواء لان التقابل لا يقع بين القوي والضعيف لا مزية لاحدهما تاكيد لقوله على السواء ويمكن ان يكون تاسيسا اذ المراد عدم المزية في الوصف كخبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع الذي يرويه عدل غير فقيه فانهما متساويان بالذات لكن يترجح احدهما بقوة وضعف في حكمين متضادين لان التقابل

بين الحجتين لا يتصور الا بتقابل حكمهما وشرطها اى شروط المعارضة اتحاد المحل لانه لو اختلف جاز اجتماعهما كالنكاح فانه يوجب الحل في الزوجة والحرمة في امها والوقت لجواز اجتماعهما في محل واحد في وقتين كحرمة الخمر بعد حلها مع تضاد الحكم من جهة النفي والاثبات فان قلت ان كان المراد به ما ذكره في الركن فهو تكرار فاسد وان اراد غير ذلك فلم يبينه قلت اراد به ذلك لكنه لم يذكره هناك ركنا بل ركن المعارضة هو تقابل الحجتين على السواء وتضاد الحكمين شرطها وانما ذكره هناك بطريق التبع لان الحجة لابد ان يكون في شيء فذكره هناك بالالتزام وههنا بالمطابقة ولابد من اشتراط اتحاد النسبة ايضا لجواز اجتماع الضدين في محل واحد في وقت واحد بالنسبة الى شخصين كالحل في المنكوحة بالنسبة الى ~~شخصين كالحل في المنكوحة~~ الزوج والحرمة بالنسبة الى غيره قال شمس الايمة ومن الشرط ان يكون كل واحد موجبا على وجه يجوز ان يكون ناسخا للاخر اذا عرف التاريخ فيجري التعارض بين الايتين والسنتين دون القياسين وحكمها اى حكم المعارضة بين الايتين المصير الى السنة ان وجدت لانهما تساقطا لامتناع العمل باحديهما لعدم الاولوية فيصار الى ما بعدها من الحجة وهي السنة فان قلت هذا منظور فيه لجواز المصير عند تعارض الايتين الى اية اخرى قلت كلام المصنف مبني على عدم جواز الترجيح بكثرة الادلة

فلا يتوجه عليه الاعتراض مثاله قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من
القران وقوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا
والاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي والثاني ينفي
وجوبها اذ كلاهما ورد في الصلوة عند عامة اهل التفسير
فيصار الى الحديث وهو قوله عليه السلام من كان له امام
فقراءة الامام قراءة له وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة
عند من يوجب تقليد الصحابي او القياس يعني ان لم يوجد
قول الصحابي فالمصير الى القياس ولا يفهم صريحا من كلام شمس
الايمة وفخر الاسلام ان ايهما يصار اليه اولا بعد السنة اقوال
الصحابة او القياس لانهما عطفا باو وهو لاحد المذكورين
وكلام صاحب التقويم يصرح بان المصير الى قول الصحابي
مقدم على القياس مثاله ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
صلى صلوة الكسوف ركعتين بركوعين وسجدتين و
روت عايشة رضي الله عنها انه عليه السلام صلاها
ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات فتعارضا
فيصار الى القياس وهو الاعتبار بساير الصلوات
وفي الشرح الاكملي اذا تعارض السنتان فعند ابي سعيد
البردعي يصار الى اقوال الصحابة مطلقا اي فيما يدرك
بالقياس وفيما لا يدرك وعند الشافعي الى القياس مطلقا
وعند الكرخي انما يقدم قول الصحابي اذا ورد فيما لا يدرك
بالقياس واما فيما يدرك به فهو مقدم على قول الصحابي

و

وعند العجز عن المصير الى دليل اخر بان لم يوجد او وجد ولم
يصلح شاهدا بان كان التعارض بين القياسين واقوال
الصحابة ايضا يجب بتقرير الاصول اي العمل بالاصل كما
في سور الحمار لما تعارضت الدلايل فيه اما تعارض الدلايل
فكما روي جابر انه عليه السلام سئل انتوضا بما افضلت
الحمر قال نعم وروى انس انه عليه السلام نهى عن لحوم
الحمر الاهلية وقال انها رجس وهذا رجس وهذا يدل على
نجاسة سوره واما تعارض اقوال الصحابة فكما قال ابن عمر
سور الحمار نجس وكان ابن عباس يقول الحمار يعلف التبن
والتبن فسوره طاهر واما تعارض الاقيسة فيه فانه لم
يمكن الحاقه بالعرق بعلة الضرورة حتى يكون طاهرا لان
الضرورة في العرق اكثر ولم يمكن الحاقه باللبن بجامع التولد
من اللحم ليكون نجسا لوجود اصل الضرورة في السور دون
اللبن او اللعاب وكذا لا يمكن الحاقه بسور الكلب بجامع حرمة
اللحم ليكون نجسا لوجود الضرورة في الحمار لكونه مربوطا
في الدور والكلب ليس كذلك ولا يمكن الحاقه بسور الهرة بجامع
الطوف ليكون طاهرا لان الضرورة في الهرة اكثر لدخولها
المضايق التي لا يدخلها الحمار وجب تقرير الاصول وهو ابقاء
ما كان على ما كان فقيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا
يتنجس به ما كان طاهرا ولم يزل به الحدث للتعارض اي
لا يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة او النجاسة عرفت ثابتة

بيقين فلا يزول بالشك ووجب ضم التيمم اليه فان قلت
لاوجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا فلزم ان
يبقى كذلك قلت لو بقيت فيه صفة الطهورية لزال الحدث
والنجاسة به فلا يكون هذا تقرير الاصول بل يكون عملا
باحد الاصلين واهدار الاخر فاوجب وقوع الشك في
طهوريته ليكون عملا باصلين وسمي سور الحمار مشكوكا
لهذا اي لتعارض الدليلين فان قلت لا نسلم التعارض
اذ المحرم يرجح في لحمه وكذا في سوره ولا تعارض مع امكان
الترجيح فلا يثبت الشك قلت ترجيح المحرم في حرمة اللحم
كان للاحتياط في سوره جعله مشكوكا ليجب استعماله وضم والاحتياط م
التيمم فلو رجحنا نجاسته لوجب التيمم لا غير ولزم ترك
العمل بالاحتياط لاحتمال كون السور مطهرا دون التراب
لا ان يعني به الجهل يعني لا يعنى بهذه العبارة ان حكمه مجهول
لان الشك ليس من احكام الشرع بل حكمه معلوم وهو وجوب
الاستعمال وانتفاء النجاسة عنه وضم التيمم اليه واما اذا وقع
التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض ليجب العمل
بالحال يعني لم يسقط القياسان بالتعارض اذ ليس بعد القياس
دليل شرعي يرجع اليه فيضطر الى العمل باستصحاب الحال الذي هو
ليس بدليل بل يعمل المجتهد بايهما شاء لان احد القياسين حق
الله تعالى يقينا وكل واحد منهما حجة في حق العمل اصاب المجتهد
او اخطأ بشهادة قلبه فان قلت لما كان كل واحد من

القياسين

القياسين حجة وجب ان يختار ايهما شاء من غير شرط تحر
كما في اجناس ما يقع به التكفير قلت كل واحد حجة في حق
العمل لكن كلاهما ليس بحجة في اصابة الحق لان الحق عند الله
واحد والقياس لا يدل عليه وللقلب المؤمن نور يدرك به ما هو
باطن لا دليل عليه قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر
بنور الله تعالى وعند الشافعي يعمل بايهما شاء ولهذا صار له في مسئلة
قولان او اقوال واما الروايتان اللتان رويتا عن ايمتنا
في مسئلة واحدة فانما كانتا في وقتين فاحديهما صحيحة و
الاخرى فاسدة ولكن لم يعرف الاخيرة منهما والتخلص عن
المعارضة على خمسة اوجه بالاستقراء اما ان يكون من قبل
الحجة بان لا تعتدل اي لا يتساويا كقوله عليه السلام البينة
على المدعي واليمين على من انكر لا يعارضه حديث قضاء
النبي صلى الله عليه وسلم بشاهد ويمين لانتفاء المساواة
لان الاول مشهور والثاني خبر الواحد او من قبل الحكم بان
يكون احدهما حكم الدنيا والاخر حكم العقبى فيكون
الثابت باحدهما غير الثابت بالاخر ومن شرط المعارضة
اتحاد الحكم فاذا اختلف الحكم يمكن الجمع بينهما فلا تعارض
كآيتي اليمين في سورة البقرة والمائدة الاية التي في سورة
البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت
قلوبكم فانها توجب المواخذة بكل يمين مكسوبة بالقلب اي مقصودة
فيتحقق المواخذة في الغموس والاية التي في سورة المائدة لا يؤاخذ كم

الله باللغو فی ایمانکم ولکن یواخذکم بما عقدتم الایمان یقتضی
ان لا یتحقق المواخذة فی الغموس لان الایمان علی نوعین معقودة
فیها مواخذة ولغو لا مواخذة فیها والغموس لیس فی الغموس
فایدة الیمین المشروعة لانها شرعت لتحقق البر ولا یتصور
ذلک فی الغموس فکانت لغوا فیتحقق المعارضة بین الایتین
بحسب الظاهر فی حق الغموس فیتخلص منها ببیان اختلاف
الحکم بان یقال المواخذة فی اية البقرة مطلقة والمطلق ینصرف
الی الکامل فیکون المراد بها المواخذة فی الاخرة والمواخذة المنفیة
فی المائدة هی المواخذة بالکفارة فی الدنیا أو من قبل الحال
بان یحمل احدیهما علی حالة والاخری علی حالة کما فی قوله تعالی
حتی یطهرن بالتخفیف والتشدید القراءة بالتخفیف
تقتضی حل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع علی اکثر
مدة الحیض او اقلها والقراءة بالتشدید یقتضی ان لا یحل القربان
قبل الاغتسال فیقع التعارض ظاهرا لکنه یرتفع باختلاف
الحالین بان یحمل القراءة بالتخفیف علی الانقطاع علی اکثر
المدة لانه انقطاع بیقین والقراءة بالتشدید علی اقل المدة
لان الانقطاع لا یثبت فیه بیقین ولا بد من موکد لجانب
الانقطاع وهو الاغتسال او ما یقوم مقامه من مضی وقت
صلوة فان قلت قوله تعالی فاذا تطهرن فی القراءتین یابی
هذا التوفیق لانه یوجب الاغتسال فی جمیع الاحوال ولو کان
کما زعم ینبغی ان یقرأ فی قراءة التخفیف فاذا طهرن قلت

ظاهر

ظاهر ان تاخر حق الزوج الی الاغتسال فی الانقطاع علی العشرة
لا یجوز لما فیه من الفساد فحمل قوله تطهرن فی قراءة التخفیف علی
طهرن لان تفعل یجیء بمعنی فعل من غیر ان یدل علی صنع کتبین
بمعنی بان أو من قبل اختلاف الزمان صریحا کقوله تعالی
واولات الاحمال اجلهن ان یضعن حملهن فانها نزلت
بعد التی فی سورة البقرة وهی قوله تعالی والذین یتوفون منکم
ویذرون ازواجا یتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا
فقد وقع التعارض بینهما فی حق الحامل المتوفی عنها زوجها
فقال علی رضی الله عنه تعتد بابعد الاجلین ای باطول
العدتین لان کل اية توجب عدة علی وجه فیجمع بینهما
احتیاطا وقال ابن مسعود رضی الله عنه تعتد بوضع
الحمل وقال من شاء باهلته ان سورة النساء القصری
وفیها قوله تعالی واولات الاحمال اجلهن ان یضعن حملهن
نزلت بعد التی فی سورة البقرة محتجا بها علی علی رضی الله
عنه ولم ینکره علی فثبت انه کان معروفا بینهم ان المتاخر
ناسخ فیکون عدة المتوفی زوجها اذا کانت حاملا بوضع
الحمل ولا معنی للجمع أو دلالة ای الخامس من الامور التی
یتخلص بها من المعارضة اختلاف زمان الحکمین دلالة لا صریحا
کالحاظر والمبیح اذا اجتمعا نحو ما روی ان النبی صلی الله علیه
وسلم نهی عن اکل الضب وروی انه رخص فیه فانا نعلم
انهما وجدا فی زمانین فالحاظر جعل اخرا ناسخا للمبیح تقلیلا

لان الاصل في الاشياء الاباحة فلو جعلنا المبيح متأخرا يلزم تكرار النسخ صح

للنسخ لان الحاظر يكون ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح
يكون ناسخا للحظر فيلزم التكرار ولو جعلنا الحاظر متأخرا لا يلزم
الا نسخ واحد فجعل الحاظر اخرا اولى وفيه بحث لان الاباحة
الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون رفعها نسخا اذ النسخ
عبارة عن انتهاء حكم شرعي الا اذا اريد بالنسخ تغيير الامر
الاصلي فبتغيير مرتين فيتكرر النسخ بهذا المعنى لا المعنى
الحقيقي للنسخ وههنا ثلاثة مذاهب الاول الاصل في
الاشياء الاباحة لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا الثاني
الاصل فيها الحظر لانها مملوكة لله تعالى والتصرف في ملك الغير
لا يجوز الا باذنه والثالث التوقف لان العقل لا حظ له
في معرفة الاحكام فيتوقف فيه الى ان يرد الشرع بالاباحة
او الحرمة وفخر الاسلام اختار القول الاول على معنى ان الاشياء
مخلوقة مباحة ثم بعث الانبياء بالحظر لان البشر لم
يتركوا سدى اي مهملا بلا شرع في زمان قال الله تعالى وان من
امة الا خلا فيها نذير وانما قلنا انها مباحة بناء على زمان
الفترة الذي بين عيسى ومحمد عليهما السلام فان الاباحة
ظاهرة في ذلك الزمان لوقوع التحريفات في الانجيل والتورية
ولم يبق الاعتماد على شيء من الشرائع وظهرت الاباحة على
معنى عدم العقاب والمثبت وهو الذي يثبت معنى عارضا
اولى من النافي الذي ينفي العارض ويبقي الامر الاول عند الكرخي
ولد سنة ستين ومائتين ومات سنة اربعين وثلثمائة لان

مولد الكرخي ووفاته رحمه الله تعالى

المثبت

المثبت يخبر عن الحقيقة والنافي اعتمد الظاهر كما في الجرح والتعديل
يرجح الجارح لانه يخبر عن حقيقة وعند عيسى بن ابان كان
من اصحاب الحديث ثم غلب عليه الرأي تفقه على محمد بن الحسن وكان موته
سنة احدى وعشرين ومائتين يتعارضان لان ما يستدل به على
صدق الراوي في المثبت من العدالة موجود في النافي فيتعارضا
ويطلب الترجيح بوجه اخر والاصل فيه اي في ترجيح المثبت او النافي
لما اختلف عمل اصحابنا في تعارض المثبت او النافي ففي بعض الصور
عملوا بالمثبت وفي بعضها بالنافي احتيج الى ضابط يتفرع على ذلك
اختلافهم اشار اليه المص بقوله والاصل فيه ان النفي اذا كان من جنس
ما يعرف بدليله بان كان مبنيا على دليل بان يكون له علامة
ظاهرة او من جنس ما لا يعرف بدليله بان لا يكون مبنيا على دليل
بل يكون مبنيا على الاستصحاب الذي ليس بحجة او كان مما يشتبه
حاله اي يحتمل ان يكون مستفادا من دليل دال عليه ويحتمل
ان يكون مبنيا على الاستصحاب والاول مثل الاثبات لان
الدليل هو المعتبر لا صورة النفي فيقع التعارض والثاني
لا يعارض الاثبات لان ما لا دليل عليه لا يعارض ما عليه دليل
وفي الثالث وجب التفحص عن حال المخبر ان ثبت انه بنى
على ظاهر الحال لم يقبل خبره لانه اعتمد على ما ليس بحجة وان
ثبت انه اخبر عن دليل المعرفة كان مثل الاثبات وهذا معنى
قوله لكن عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة كان مثل الاثبات
الحاصل ان النفي على اربعة اقسام الاول ما يكون من جنس ما يعرف

بدليله والثاني ما يكون محتملا وقد علم بالتفحص انه بنى الاخبار
به على دليل دال عليه والثالث ما يكون من جنس ما لا يعرف
بدليله والرابع ما يكون محتملا وقد علم بالتفحص عن حال المخبر
انه بنى الاخبار على ظاهر الحال فالقسم الاول والثاني مثل
الاثبات في القوة والى هذين القسمين اشار المص بقوله ان كان
من جنس ما يعرف بدليله الى آخره والقسم الثالث والرابع لا
يكونان مثل الاثبات بل يكون الاثبات راجحا واليهما اشار
بقوله والا فلا يعنى ان لم يكن مما يعرف بدليله ولا مما يعرف
ان الراوي اعتمد دليل المعرفة فلا يكون مثل الاثبات
فالنفي في حديث بريرة لما قرر الاصل ذكر مسايل اجتمع فيها
المثبت والنافي وهي ثلاثة الاولى مسئلة خيار العتاقة
وهي ما اذا اعتقت الامة المنكوحة وزوجها حر يثبت لها
خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا خلافا للشافعي
وهو ما روي انها اعتقت وزوجها عبد مما لا يعرف
الا بظاهر الحال وهو ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق
فلم يعارض الاثبات وهو اي الاثبات ما روي انها اعتقت
وزوجها حر اخذ ايمتنا بالمثبت وفي حديث ميمونة
يعني الثانية مسئلة نكاح المحرم فانها تجوز عندنا خلافا
للشافعي وهو ما روى ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي
صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو محرم وهذا ناف لانه
مبني على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج

مما

مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فيعارض الاثبات وهو ما روى
يزيد بن الاصم انه عم اي النبي صلى الله عليه وسلم تزوجها
وهو حلال اي خارج عن احرامه وهو مثبت لانه يدل على امر
عارض على الاحرام وجعل رواية ابن عباس اولى من رواية
يزيد بن الاصم لانه اي يزيد لا يعدله اي ابن عباس في الضبط
والاتقان ايمتنا عملوا في هذه المسئلة بالنافي لان النفي هنا
مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فيعارض الاثبات
ولما عارضه رجحوا النافي بتفقه الراوي وضبطه وطهارة
الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمة
فوقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل هذه هي المسئلة
الثالثة يعني اذا اخبر مخبر بنجاسة الماء والاخر بطهارته او خبر
مخبر بحل الطعام والاخر بحرمته فالمخبر بالطهارة والحل ناف
لانه ينفي العارض ويبقى الامر الاصلي والمخبر بالنجاسة والحرمة مثبت
لانه يثبت امرا عارضا والنفي هنا مما يحتمل ان يكون مبنيا على
دليل بان اخذ الماء من نهر جار في اناء طاهر ولم يغب عن
ذلك الاناء فانه يكون عارفا بطهارته بدليل موجب ويحتمل
ان يكون مبنيا على ظاهر الحال فان عرف انه اخبر بناء على ظاهر
الحال لم يعارض قوله قول المثبت فترجح المثبت لما عرف
في الاصل المقدم واذا علم انه اخبر بدليل عارض قوله قول
المثبت لكون كل واحد منهما حينئذ مخبرا عن دليل فاذا تحقق
التعارض بينهما يعمل بما هو الاصل وهو الطهارة في الماء

والحل في الطعام لان الاستصحاب وان لم يصلح ان يكون حجة
يصلح ان يكون مرجحا فيرجح النافي به كذا قرره صاحب الكشف
وظاهر قول المص يدل على انه جعل الطهارة والحل من جنس ما
يعرف بدليله لا مما لا يحتمل وجعل خبر النافي فيهما معارضا
للخبر المثبت مطلقا والظاهر هو الاول والترجيح لا يقع بفضل
العدد اى بكثرة عدد الرواة وبالذكورة والحرية اى بذكورة
الراوى وحريته عند العامة وقيل يقع الترجيح بكثرة الرواة
لان قول الجماعة اقوى في الظن وابعد في السهو من قول الواحد
وللعامة اذا كثرت الرواة لا يكون دليل القوة ما لم يخرج
عن خبر الاحاد الا ترى ان المناظرات جرت من وقت الصحابة
الى يومنا باخبار الاحاد ولم يروا اشتغالهم بالترجيح بزيادة
عدد الرواة ولا بالذكورة ولو كان ذلك صحيحا لاشتغلوا
به كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط قال شمس الائمة
السرخسي والذي يصح عندي ان هذا القول من الترجيح
بكثرة الرواة قول محمد فقد ذكر في السير الكبير اهل العلم ثلاث
فرق اهل الشام واهل الحجاز واهل العراق فكل ما اتفق
فيه الفريقان على قول اخذت بذلك وتركت ما تفرد به فريق
واحد والصحيح قول العامة لان الحق يحتمل ان يكون مع
القليل قال تعالى وما يعلمهم الا قليل قال الحماسي تعيرنا
انا قليل عديدنا فقلت لها ان الكرام قليل ولا يلزم علينا
المتواتر والمشهور لانا لا نرجحها بزيادة العدد بل بدخولها

في

في حد العيان ولهذا لا يترجح متواتر على آخر فان قلت قد ثبت
الترجيح بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم توقف في خبر ذي
اليدين حتى اخبره ابو بكر وعمر رضي الله عنهم قلت الترجيح
انما يكون بعد معارضة الحجتين وما ذكرت ليس كذلك بل هو توقف
في قبول خبر الواحد لتجويز الغلط عليه والتردد في صدقه
لبعض الاسباب واذا كان في احد الخبرين زيادة لم تكن في
الاخر فان كان الراوي واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة كما في
الخبر المروي في التحالف وهو ما روى ابن مسعود انه قال اذا اختلف
المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى
عنه لم يذكر والسلعة قائمة فاخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا
لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة وحينئذ يكون حذف
الزيادة من بعض الرواية لقلة ضبطه واما اذا اختلف
الراوي فيجعل كالخبرين ويعمل بهما لان الظاهر انه عليه السلام
قالهما في وقتين فيجب العمل بهما بحسب الامكان كما هو مذهبنا
في ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين نظيره انه عليه السلام
نهى عن بيع الطعام قبل القبض وجاء في رواية اخرى
النهي عن بيع ما لم يقبض فانا نعمل بهما ولا نحمل المطلق على
المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع ساير العروض قبل
القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض **فصل**
وهذه الحجج اى الحجج التي مر ذكرها من الكتاب والسنة
واقسامها تحتمل البيان اى الكشف عن المقصود وهو

اى البيان على خمسة اوجه بالاستقراء اما ان يكون بيان
تقرير وهو تأكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز مثل قوله تعالى
ولا طائر يطير بجناحيه فان الطائر يحتمل ان يستعمل فى غير
حقيقته يقال البريد طاير فيكون قوله يطير بجناحيه تقريرا لموجب
الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز والخصوص كقوله تعالى
فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان اسم الجمع شامل لجميع
الملائكة على احتمال البعض وبقوله كلهم قرر معنى العموم او
بيان تفسير وهو بيان ما فيه خفاء كبيان المجمل كقوله تعالى
اقيموا الصلوة فانه مجمل لحقه البيان بالسنة والمشترك
وانهما يصحان موصولا ومفصولا وعند بعض المتكلمين
لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا احتجوا بان
المقصود من الخطاب ايجاب العمل وهو المقصود الاصلى
وذا لا يكون الا بالفهم والفهم انما يحصل بالبيان ولو جوزنا
تاخير البيان لادى الى تكليف المحال احتج من جوزه مفصولا
بان الخطاب بالمجمل قبل البيان يفيد الابتلاء باعتقاد الحقية
فى الحال مع انتظار البيان للعمل به وليس فيه تكليف المحال
لان العمل لا يجب قبل البيان او بيان تغيير كالتعليق
بالشرط والاستثناء تسميتها بيانا مجاز لان الاستثناء
فى قوله لفلان على الف الا مائة يبطل الكلام فى حق المائة
وكذلك الشرط كون الكلام ايقاعا ويصير يمينا الآن فى
الاستثناء يبطل بعض الكلام وفى التعليق كله فالابطال

لا

لا يكون بيانا حقيقة ولكنه بيان مجازا من حيث انه يبين
ان عليه تسعمائة لا الفا وانه يحلف ولا يطلق فى التعليق
وانما يصح ذلك موصولا فقط باجماع الفقهاء وعن ابن عباس
رضى الله عنه انه يصح مفصولا لما روى انه روى انه عليه السلام
قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله واحتج
الفقهاء ان النبى صلى الله عليه وسلم قال من حلف على
يمين فراى غيرها خيرا منها فليكفر الحديث عين التكفير لتخليص
الحالف ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستثن وليات
بالذى هو خير منها والحديث الذى رواه غير صحيح نقله
كذا ذكره الغزالى واختلف فى خصوص العموم اى تخصيص
العام الذى لم يخص منه شئ فعندنا لا يقع متراخيا وعند
الشافعى يجوز ذلك قيدنا بقولنا لم يخص منه شئ لانه
اذا خص منه شئ بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك
بدليل متراخ اتفاقا وهذا اى الاختلاف بناء على ان العموم
مثل الخصوص عندنا فى ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص
لا يبقى القطع فكان تخصيص العام تغييرا من القطع
الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل كالاستثناء والتعليق
وعنده ليس بتغيير لان موجبه ظنى قبل التخصيص
بل هو تقرير فيصح موصولا ومفصولا وبيان بقرة بنى
اسرائل هذا اشارة الجواب عما استدل على جواز
تخصيص العام متراخيا بنصوص منها قوله تعالى ان الله

يأمركم ان تذبحوا بقرة فان الله تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة مطلقة
ليظهر امر القتيل عندهم والمطلق عام عندهم ثم بينها لهم
بعد سؤالهم مقيدة باوصاف كما نطق به التنزيل من قبيل
تقييد المطلق يعني ليس هذا من قبيل تخصيص العام لان
النكرة في موضع الاثبات تخص فلا يحتمل التخصيص فكان
تقييد المطلق نسخا فلذلك صح متراخيا ومنها قوله تعالى
فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك اى ادخل في
السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا كان او انثى واثنين
تاكيد للزوجين واهلك عطف على زوجين اى ادخل اهلك
فقال الاهل عام يتناول جميع بنيه ثم لحقه الخصوص متراخيا
بقوله ليس من اهلك اجاب عنه بقوله والاهل لم يتناول الابن
لان المراد به اهل دينه لا نسبه فعلى هذا يكون الاهل مشتركا
لانه احتمل الاهل من حيث النسب والاهل من حيث الدين فبين
الله تعالى ان المراد منه الاهل من حيث المتابعة ولان الابن الكافر
ليس من اهله وتاخر البيان في المشترك جايز لانه خص بقوله
انه ليس من اهلك ومنها قوله تعالى انكم وما تعبدون من
دون الله حصب جهنم اى حطبها هذا عام لحقه خصوص
متراخ فانه لما نزل جاء عبد الله ابن الزبعرى الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد اليس عيسى وعزير والملائكة
قد عبدوا من دون الله افتراهم يعذبون في النار فانزل
الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية اجاب عنه

بقوله

بقوله وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله لم يتناول
عيسى لان ما مختص بما لا يعقل فلا يكون متناولا لهم لا انه
خص بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى واما سؤال
ابن الزبعرى كان بناء على ظنه ان ما ظاهرة فيمن يعقل
ولهذا روي انه عليه السلام قال له ما اجهلك بلغة قومك
اما علمت ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل كذا في شرح اصول
ابن الحاجب والاستثناء يمنع التكلم بحكمه اى مع حكمه
بقدر المستثنى اى يمنع الحكم في المستثنى نظرا الى الظاهر
لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم بقدر المستثنى
فيصير التكلم به عبارة عما وراء المستثنى فيكون الاستثناء
مانعا للموجب والموجب جميعا بقدر المستثنى فينعدم الحكم
في المستثنى لانعدام الدليل الموجب له مع صورة التكلم به فيجعل
الاستثناء تكلما بالباقي بعده اى بعد المستثنى وعند الشافعي
يمنع الحكم بطريق المعارضة يعني الموجب لا الموجب
كما في التعليق وعندنا يمنع كليهما كما في التعليق فصار
تقدير قول الرجل لفلان على الف الا مائة عندنا لفلان على
تسعمائة وانه لم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة وعنده
الا مائة فانها ليست على فان صدر الكلام يوجبه و
الاستثناء ينفيه فتعارضا فتساقطا بقدر المستثنى
وفي شرح المنار للمصنف فايدة الخلاف تظهر فيما اذا استثنى
خلاف الجنس كقوله لفلان على الف درهم الا ثوبا فعندنا

قال في التلويح ان قولهم من النفي
اثبات ومن الاثبات نفي اطلاق على
ظاهر الحال لجاز لا اذا قلت لفلان
على الف لا عشرة لا يجب العشرة كالوجوب
ولكن عدم الوجوب علم الاصل ليس بنص نافي
للوجوب عليه العدم دليل الوجوب تلويح

لايصح الاستثناء لانه لايصلح بيانا وعنده يصح فينقص
من الالف قدر قيمة الثوب لان موجب الاستثناء نفي الحكم
في المستثنى بالدليل المعارض والدليل المعارض يجب العمل به
بحسب الامكان والامكان هنا في ان يجعل موجبه نفي مقدار قيمة
الثوب لانفي عين الثوب وفيه نظر لان عمل الاستثناء بالمعارضة
عند الشافعي انما هو في المتصل وهذا من قبيل المنقطع ولو قدر
متصلا بالادراج لامكن الاستخراج حينئذ فلاتظهر
الثمرة في هذه المسئلة لاجماع اهل اللغة ان الاستثناء
من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا دليل على ان حكمه
يعارض حكم المستثنى منه ولان قوله لا اله الا الله
للتوحيد اي وضع لافادته ومعناه النفي والاثبات
فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا للغير اي نفيا لما سوى الله
تعالى لانه هو الباقي بعد الاستثناء لا اثباتا له اي لا اثباتا
للالوهية لله تعالى فيصح من كونها كلمة التوحيد بالاجماع
ان معنى قولنا لا اله الا الله انه الا له بطريق المعارضة ولنا
قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وسقوط
الحكم بطريق المعارضة في الايجاب يكون اي في الانشاء
يثبت لا في الاخبار لانه لو ثبت حكم الالف بجملته ثم
عارضه الاستثناء في الخمسين لزم كونه نافيا لما اثبته
اولا فلزم الكذب في احد الامرين تعالى الله عن ذلك
ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم

بالباقي

بالباقي بعد الثنيا اي المستثنى كما قالوا انه من النفي اثبات
ومن الاثبات نفي واذا ثبت الوجهان وجب الجمع بينهما
لانه هو الاصل فنقول انه تكلم بالباقي بوضعه اي بحقيقته
وعبارته لانه هو المقصود الذي سيق الكلام لاجله
واثبات ونفي باشارته لانهما فهما من الصيغة من غير
ان يكون سوق الكلام لاجلها لانهما غير مذكورين في المستثنى
قصدا لكن لما كان حكمه خلاف حكم المستثنى منه ثبت النفي
والاثبات ضرورة لان حكمه يتوقف بالاستثناء كما
يتوقف بالغاية فاذا لم يبق بعد الاستثناء ظهر النفي
لعدم علة الاثبات فسمي نفيا مجازا تحقيق ذلك
ان الاستثناء بمنزلة الغاية من المستثنى منه لكون
الاستثناء بيانا انه ليس مرادا من الصدر كما ان الغاية
بيان انها ليست بمرادة من المغيا فكما ان الاستثناء يدخل
على النفي فينتهي بالوجود وعلى الاثبات فينتهي بالنفي فكذلك
الغاية ينتهي بها الحكم السابق الى خلافه وهذا المجموع ثابت
بحسب اللغة لكن لما كان الصدر مقصودا جعلناه عبارة
والثاني لما لم يذكر مقصودا بل ليتم به الصدر جعلناه
اشارة وكذلك اخبر في كلمة التوحيد لا اله الا الله ليكون
اثبات الالوهية لله تعالى اشارة ونفيها قصدا لان المهم
في كلمة التوحيد نفي الشريك مع الله تعالى لان المشركين اشركوا
معه غيره فيحتاج الى النفي قصدا واما اثباتها لله تعالى فمفروغ

عنه غير محتاج الى اثباته بالقصد لان كل عاقل يعترف به
قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن
الله فيكفي في اثبات ذلك الاشارة وهذا الحصر من قبيل قصر الافراد
ولقايل ان يقول الاستثناء نص في خروج حكم المستثنى منه
حتى لا يصح اثبات مثل حكمه معه بخلاف الغاية فانه ليس كذلك
حتى يصح سرت الى البصرة وجوزته ولا يجوز ان يقال جاءني
القوم الا زيدا فانه جاء والجواب عن الشافعي ان ما كان
بطريق المعارضة يستوي فيه البعض والكل كما في النسخ فان
نسخ الكل جايز كبعضه ولم يستو البعض والكل في الاستثناء
فان استثناء الكل باطل اتفاقا فلا يقال انما لم يجز استثناء
الكل لانه رجوع بعد الاقرار لانا نقول لا يصح استثناء الكل
فيما يصح فيه الرجوع كالوصية فانه يصح الرجوع عنها
ومع هذا لا يصح استثناء الكل ولو قال اوصيت بثلث
مالي الا ثلث مالي فالاستثناء باطل لانه لم يبق بعد الاستثناء
شئ يكون الكلام عبارة عنه ولقايل ان يقول انما لم يجز
استثناء الكل تاديته الى التناقض وهو غير معقول بخلاف
نسخ الكل فانه لا يؤدي اليه لاختلاف الزمان وهو اي ما
يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل
اي الحقيقة ومنفصل وهو ما لا يصلح استخراجه من الصدر
اي صدر الكلام بان لا يكون المستثنى من جنس الاول واطلاق
لفظ الاستثناء عليه مجاز فجعل مبتدأ حكمه بخلاف حكم

الاول

الاول قال الله تعالى افرأيتم ما كنتم تعبدون انتم واباؤكم
الاقدمون فانهم عدو لي الا رب العالمين اي لكن رب
العالمين فاني اعبده واعظمه والاستثناء منقطع والعدو
يقع على الجمع قال الزجاج يحتمل ان يكون القوم عبدوا الاصنام
مع الله تعالى فقال جميع ما عبدتم عدو لي الا رب العالمين
فاني لم ابرأ عن عبادته وابرأ مما تعبدون من دونه
فعلى هذا يكون الاستثناء متصلا والاستثناء متى تعقب
كلمات اي جملا معطوفة صفة كلمات او حال بعضها
على بعض ينصرف الى الجميع اي جميع ما تقدم ذكره كقوله
لزيد علي الف درهم ولبكر علي الف درهم ولخالد علي الف درهم
الا استمانة كالشرط اي كما ان الشرط ينصرف الى جميع ما سبق
حتى يتعلق الكل به كما لو قال عبدي حر وامرأتي طالق وعلي حج
ان لم ادخل هذه الدار عند الشافعي بناء على اصله
انه معارض مانع للحكم المتقدم كالشرط والجامع كون كل
واحد منهما مانعا للحكم وعندنا ينصرف الى ما يليه لان
الاصل عدم الاستثناء لانه يخرج اصل الكلام من ان يكون
عاملا في جميع ما تقدم وانما وجب رجوع الاستثناء الى ما قبله
ليصح ضرورة عدم استقلاله بنفسه وقد اندفعت الضرورة
بصرفه الى الاخير بخلاف الشرط لانه مبدل فلا يخرج به اصل
الكلام من ان يكون عاملا وانما يتبدل به الحكم لان مقتضى
قوله انت حر نزول العتق في محله وبذكر الشرط يتبدل ذلك

يتبدل ذلك لانه تبين ليس بعلة للحكم قبل الشرط ومطلق
العطف يقتضى الاشراك فلهذا اثبتنا حكم التبديل بالشرط
فى جميع ماسبق ذكره او بيان ضرورة اى القسم الرابع من
اقسام البيان بيان الضرورة اى البيان الحاصل لاجل الضرورة
فهو نوع بيان يقع بمالم يوضع لذاى للبيان اذ الموضوع
للبيان هو النطق وهذا لم يقع البيان به بل بالسكوت عند وقوع
البيان اذن بمالم يوضع للبيان فهو اى بيان الضرورة على
اربعة اقسام بالاستقراء اما ان يكون فى حكم المنطوق اى
فى حكم النطق هذا على تقدير ان يكون البيان فعل المبين فانه
حينئذ يكون هو النطق لا المنطوق وعلى هذا يكون المناسب
ان يجعل البيان الضرورى فى حكم ما هو بيان غير ضرورى و
هو النطق وان جعل البيان عبارة عن الامر الذى يحصل به
الاظهار كما قال به بعضهم يكون المنطوق بمعناه الحقيقى
لا المصدر لانه حينئذ يكون البيان هو الكلام الدال على المقصود
لا فعل المتكلم وهو تكلمه به وعلى هذا يصح جعل البيان الضرورى
الذى ليس بمنطوق فى حكم البيان الذى هو المنطوق كقوله
وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب الشركة المطلقة
من جهة ان الميراث اضيف اليهما من غير بيان نصيب كل منهما
ثم تخصيص الام بالثلث صار بيانا لكون الاب يستحق الباقى
ضرورة او يثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع
عند امر يعاينه من قول او فعل عن التغيير فذلك يدل على حقية

ذكك

ذلك الامر لقوله عليه السلام الساكت عن الحق شيطان اخرس
وكذلك سكوت الصحابة وذلك مشروط بشرطين القدرة على
الانكار وكون الفاعل مسلما لانه لو كان غير مسلم كالسكوت عند مضى
اليهود الى الكنيسة لا يكون بيانا لشرعيته مثاله ماروى انه ابقت
امة واتت بعض القبايل فتزوجها رجل من بنى عذرة فولدت
اولادا ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر رضى الله عنه فقضى بها
لمولاها وقضى على الاب ان يفدى الاولاد وكان ذلك بمحضر من
الصحابة فسكتوا عن ضمان منافعها ومنفعة ولد المغرور
فجعل ذلك محل الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد او
يثبت ضرورة دفع الغرور على الناس كسكوت المولى حين راى
عبده يبيع ويشترى فانه يجعل اذنا له فى التجارة عندنا
دفعا للغرور عمن يعامل العبد وقال الشافعى لا يكون اذنا
لان سكوته يحتمل ان يكون للرضاء بتصرفه وان يكون لفرط الغيظ
والمحتمل لا يكون حجة او يثبت اى القسم الرابع من بيان الضرورة
ما يثبت ضرورة طول الكلام كقوله له على مائة ودرهم جعل
العطف بيانا بان المائة من جنس المعطوف وعند الشافعى
يلزمه المعطوف والقول قوله فى بيان المائة لانها مبهمة و
العطف لم يوضع للتفسير لغة اذ من شرط صحة العطف
المغايرة ولنا ان قوله ودرهم جعل بيانا عادة فان الناس
اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف عليه فى العدد اذا كان
المعطوف مفسرا بنفسه كما اعتادوا حذف التفسير عن

بيان النسخ والتبديل

العطوف عليه في قولهم مائة وعشرة دراهم يريدون بذلك
ان الكل دراهم طلبا للايجاز عند طول الكلام فيما يكثر استعماله
وذلك عند كثرة الوجوب بكثرة اسبابه وهذا فيما يثبت في
الذمة في المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف قوله على مائة
وثوب فان الثوب لا يثبت في الذمة الا سلما فلا يكثر وجوبها
فلا يتحقق الضرورة ولم يجعل الثوب بيانا للمائة او بيان تبديل
هذا معطوف على خبر كان في قوله وهو اما ان يكون بيان تقرير
هذا هو القسم الخامس وهو النسخ اى التبديل هو النسخ في اللغة قال
الله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية واهل التفسير فسروا التبديل
بالنسخ فسمى النسخ تبديلا ومعناه ان يزول شئ فيخلفه
غيره ومعناه الشرعي ما عرفه المصنف وهو بيان لمدة الحكم
المطلق اى بيان انتهاء الحكم الشرعي احترز بقوله المطلق عن
حكم مقيد بتابيد او تاقيت فانه لا يصح نسخه الذي كان
معلوما عند الله انه ينتهي في وقت كذا الا انه اطلقه اى
لم يبين تاقيت الحكم المنسوخ فصار ظاهره اى ظاهر الحكم
المنسوخ البقاء في حق البشر فكان النسخ تبديلا في حقنا
ورفعا بالنسبة الى ظاهر الاستمرار بيانا محضا في حق صاحب
الشرع الحاصل ان النسخ فيه جهتان ففي حق الله تعالى بيان
محض لانتهاء الحكم الاول وليس فيه معنى التبديل لانه
كان معلوما عند الله انه ينتهي في وقت كذا بالناسخ فكان
الناسخ بالنسبة الى علمه تعالى مبينا للمدة لا رافعا لان الرفع
يقتضي

يقتضي الثبوت والبقاء لولا هو وههنا البقاء بالنسبة الى علمه
تعالى محال لانه خلاف معلومه وفي حق البشر تبديل لانه زال ما كان
ظاهر الثبوت بشئ اخر وهذا على مثال القتل فانه بيان انتهاء اجل
المقتول عند الله لان المقتول ميت بانقضاء اجله عند اهل السنة
والجماعة اذ لا اجل له سواه وفي حق العباد تبديل وتغيير وقطع
للحيوة المظنون استمرارها لولا القتل فلهذا يترتب عليه القصاص
وساير الاحكام لان امرنا بادارة الاحكام على الظواهر وهو
جايز عندنا بالنص وهو ان نكاح الاخوات كان مشروعا في
شريعة ادم عليه السلام ثم انتسخ ذلك بغيره من الشرايع
فان قلت يحتمل ان يكون هذا الحكم مخصوصا بذلك القوم او
موقتا بحياتهم فتحريم ذلك في شريعة من بعده لا يكون نسخا
قلت ثبت بالتواتر من ادم ولم ينقل تخصيص ولا توقيت
فوجب اجراؤه على الاطلاق وما ذكرت من الاحتمال غير ناش عن
دليل فلا يعتبر خلافا لليهود لعنهم الله وبعض الروافض
متمسكين بان الامر يدل على حسن المامور به والنهي يدل على ضده
وذلك يوجب الجهل بعواقب الامور تعالى الله عن ذلك
وجوابه ان الفعل قد يكون مصلحة في وقت دون وقت كشرب
الادوية فلا يلزم الجهل قلت لا خفاء ان هذا الجواب انما
يستقيم على قول من يقول ان النسخ قبل التمكن من الفعل لا يجوز
ولا يستقيم على مذهب المص لانه يجوز النسخ قبل التمكن منه فيلزم
اجتماع الحسن والقبح في وقت واحد على مذهبه ومحله حكم يحتمل

الوجود والعدم اى كونه مشروعا وان لايكون فى نفسه
قيد به لانه لولم يحتمل كونه مشروعا كالكفر وان لايكون مشروعا
كالايمان بالله تعالى لايجرى فيه النسخ لم يلتحق به ماينافى النسخ
من توقيت كما يقال حرمت كذا سنة او تابيد نصا كقوله تعالى
خالدين فيها ابدا لايقال هذا خبر وهو ليس بمحل للنسخ لان
مقصودنا ايراد النظير للتابيد او دلالة كالشرايع التى
قبض عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فانها مؤبدة لاتحتمل
النسخ لانه خاتم النبيين ولانسخ الابلسان نبى بعده
قال الجمهور ولانسخ فى الاخبار لانه يلزم منه البدا والجهل بعواقب
الامور ولقايل ان يقول لفظ التابيد قد يراد منه المبالغة
فى العرف لا الدوام كما يقال الازم الغريم ابدا وفلان يكرم
الضيف ابدا فيجوز ان يكون كذلك فى استعمال الشرع و
يتبين بورود النسخ ان المراد به المبالغة لا الدوام على انه
منقوض بالنصوص التى تدل على خلود الفساق فى النار
الى هنا كلام شارح المغنى منصور القاآنى ويمكن ان يجاب
عنه بان حقيقة التابيد هو الدوام والاستمرار فى جميع الازمنة
وارادة البعض منها مجاز لامساغ له بدون القرينة وقال
بعض النسخ يجوز فى الاخبار التى تكون فى المستقبل كقوله
تعالى لادم ان لك ان لاتجوع فيها ولاتعرى نسخ بقوله
فبدت لهما سوآتهما وجوابه ان قوله ان لك ان لاتجوع
فيها من باب القيد والاطلاق لامن باب النسخ ولقائل

لم يلتحق به

القاآني

ان

ان يقول تقييد المطلق نسخ عندنا فلا يتم هذا الجواب اعلم
ان هذا الخلاف اذا كان الخبر فى غير احكام الشرع اما لو كان
فيها فهو كالامر والنهى يجرى فيه النسخ كقوله تعالى والذين
يتوفون منكم ويذرون ازواجا الى قوله يتربصن بانفسهن
اربعة اشهر وعشرا نسخ بقوله واولات الاحمال اجلهن
ان يضعن حملهن وشرطه اى شرط جواز النسخ التمكن
من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل والمراد به ان
يمضى بعدما وصل الامر الى المكلف زمان يسع فيه الفعل المأمور به
خلافا للمعتزلة لان حكمه اى حكم النسخ بيان المدة لعمل
القلب عندنا اصلا ولعمل البدن تبعا لان عمل القلب مقصود
يتحقق به الابتلاء الا ترى ان الايمان راس الطاعات
فيبتلى العبد بقبوله ولان العمل لايصير قربة الا بعزيمة
القلب والعزيمة قد تصير قربة بلا فعل قال عليه السلام نية
المؤمن خير من عمله فجاز ان يكون العقد مقصودا الا الفعل
وروى انه عليه السلام امر بخمسين صلوة ليلة المعراج
ثم نسخ الزايد على الخمس وكان نسخا قبل التمكن من الفعل
الا انه كان بعد عقد القلب عليه فدل وقوعه على الجواز
والحديث مذكور فى الصحيحين وتلقته الامة بالقبول
فان قلت هذا الحديث يقتضى نسخ الشىء قبل التمكن
من الاعتقاد والعمل وانتم لاتقولون به قلنا ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم احد المكلفين وقد علم واعتقد غاية الامر

خير من عمله

انه كان قبل علم جميع المكلفين وعلم الجميع ليس بشرط وعندهم
هو بيان مدة العمل بالبدن لان العمل هو المقصود من الامر
والنهي لا الاعتقاد فكان النسخ قبل التمكن من الفعل مؤديا
الى اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في زمان واحد
لتعلق النهي بعين ما تعلق الامر به مثلا اذا قال الله
تعالى صلوا عند غروب الشمس من هذا اليوم ركعتين ثم قال
قبل الغروب لا تصلوا عند الغروب من هذا اليوم والنسخ
مع اتحاد هذه الاشياء يؤدي الى الفساد والقياس لا يصلح
ناسخا للكتاب و السنة والاجماع والقياس لان الصحابة
رضي الله عنهم اجمعوا على ترك الراي بالكتاب والسنة حتى
قال علي رضي الله عنه لو كان الدين بالراي لكان باطن الخف
اولى بالمسح من ظاهره ولكني رايت رسول الله صلى الله عليه
وسلم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه ولان الراي
لا مجال له في معرفة وقت انتهاء الحسن وكان ابن شريح من اصحاب
الشافعي يجوز ذلك لان النسخ بيان كالتخصيص فما جاز
التخصيص به جاز النسخ به ايضا قلنا اعتباره بالتخصيص
باطل لان التخصيص بالدليل العقلي جائز دون النسخ
فلا يتساويان والانماطي منهم كان يقول لا يجوز نسخ الكتاب
بالسنة ويجوز بقياس مستخرج من الكتاب وكذا الاجماع
عند الجمهور لان الاجماع عبارة عن اجتماع الآراء ولا
يعرف بالراي انتهاء الحسن قال فخر الاسلام جاز نسخ
الاجماع

184

بتصور ان يكون المصلحة ثم تبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ قيل وجه عدم الجواز ان الاجماع صح

الاجماع بالاجماع فكانه اراد به ان الاجماع الثاني ان وجد بسند
خفي عليهم وظهر بعد يلزم اجتماعهم على الخطاء اولا مع لزوم
كونه على خلاف النص وهو غير منعقد فان قلت لم لا يجوز ان
يكون سند الاجماع الثاني قياسا قلنا شرط صحة القياس
عدم مخالفة الاجماع ولقائل ان يقول لا نسلم ان المجموع المخالف
خطاء انما يكون كذلك لو لم يكن مستند الى نص راجح على
النص الاول الذي يجعله منسوخا به لا يقال فحينئذ يكون الناسخ
هو النص لا الاجماع لانا نقول يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك
النص فلا يصح جعله ناسخا قال بعض المعتزلة يجوز لان
المؤلفة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع
المنعقد في زمان ابي بكر رضي الله عنه قلنا هذا ضعيف لانه
لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة
وقيل نسخ بحديث رواه عمر رضي الله عنه واجمعوا على
صحته وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا اي نسخ
الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ومختلفا اي نسخ الكتاب
بالسنة وبالعكس خلافا للشافعي في مختلف اما عدم جواز
نسخ الكتاب بالسنة فبقوله عليه السلام اذا روي لكم عني
حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله
تعالى فاقبلوه وما خالف فردوه والناسخ مخالف فوجب رده
وجوابه ان المراد من المخالفة عند التعارض فيما اذا جهل
التاريخ ونحن نقول هكذا وانما الكلام فيما اذا عرف التاريخ

بينهما واما عدم جواز نسخ السنة بالكتاب فلقوله تعالى لتبين
للناس ما نزل اليهم جعل تعالى قول الرسول مبينا للمنزل فلو نسخت
به السنة لخرجت عن ان يكون بيانا لانها تكون معدومة
وجوابه ان المراد من قوله لتبين لتبلغ ولئن ان النسخ بيان
مدة الحكم فاذا ثبت حكم الكتاب به لم يمتنع ان يبين رسول
الله صلى الله عليه وسلم مدة بقائه بوحي غير متلو كما لم يمتنع
ان يبين مجمل الكتاب بعبارته لم يمتنع ان يبين مدة الحكم
بعبارته مثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ ايات المسالمة
بايات القتال ومثال نسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام
كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ومثال نسخ
السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس فانه كان
عليه السلام متوجها الى الكعبة ثم تحول الى بيت المقدس بالمدينة
بالسنة ثم نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام
فان قلت التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالكتاب وهو
فانه شريعة من قبلنا وهي تلزمنا حتى يقوم الدليل على
النسخ وهذا حكم ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى اولئك
الذين هدى الله فبهداهم اقتده قلت ترك التوجه مدة
الاقامة في مكة نسخ له على ان شريعة من قبلنا انما تلزمنا
من حيث انها شريعة لنا سنة لنبينا صلى الله عليه وسلم فلا يخرج
من كونه نسخ السنة بالكتاب ومثال نسخ الكتاب بالسنة
ما روت عايشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم

ان يبينها بوحي غير متلو وكما لم يمتنع ه

اخر

اخر اياها بان الله تعالى اباح له من النساء ما شاء نسخ بها
قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد فان قلت حرمة ما زاد على التسع
حكم لا يحتمل النسخ بدليل قوله تعالى من بعد فانه بمنزلة التابيد
قلت التابيد اما ان يكون صريحا او دلالة ولفظ البعد ليس منهما فان
قلت ما ثبت بالكتاب والسنة المتواترة مقطوع به فكيف يترك
بخبر الواحد قلت ما الذي تعنون بقولكم انه مقطوع به اتعنون
ان اصل الحكم مقطوع به ام دوامه فان قلت بالاول فمسلم
والنسخ ليس بوارد وانما يقع في دوامه وتبيين انتهائه وان قلتم
بالثاني فممنوع لان بقاء الحكم حال حيوة النبي عليه السلام ظني
لان احتمال النسخ قائم في كل حال فاما بعد وفاته عليه السلام وجب
الحكم بالبقاء قطعا لتيقننا بان لا نسخ بعد انقطاع الوحي
فلا بد ما ثبت به النسخ مسند الى حال حيوة النبي صلى الله عليه
وسلم بطريق لا شبهة فيه قال القاضي ابو زيد رحمه الله لم
يوجد في كتاب الله تعالى ما نسخ بالسنة الا بطريق الزيادة
على النص وفي ميزان الاصول الوصية المفروضة في قوله تعالى
كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية
للوالدين والاقربين انتسخت بقوله عليه السلام ان الله قد اعطى
كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث فانه وان كان خبر واحد
لكن الامة تلقته بالقبول فالتحق بالمتواتر والمنسوخ انواع
التلاوة والحكم وهو ما نسخ من القران في حيوة الرسول صلى الله
عليه وسلم بالانساء حتى روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل

فالتحق بيان

سورة البقرة والحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى لكم دينكم ولي دين
والتلاوة دون الحكم مثل قراءة ابن مسعود في كفارة اليمين فصيام
ثلاثة ايام متتابعات ومثل قراءة من قرا فاقطعوا ايمانهما وهو
ابن عباس نسخت تلاوتهما في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم بصرف
القلوب عن حفظها الا قلوب ذينك الراويين او بالانساء
كذا قاله فخر الاسلام ولقايل ان يقول النسخ رفع حكم شرعي والانساء بدليل شرعي
والاماتة ليسا بدليلين شرعيين فلا يكون ذلك نسخا وبقي حكمها
فان قلت القرآن ثبت بالتواتر ولم يثبت فيما روينا قلت ذلك
شرط لما بقي فيما بين الخلق لا شرط لما نسخ لعدم احتياجه الى
القطع فان قلت النسخ رفع حكم شرعي والتلاوة ليست بحكم شرعي
يجوز نسخه قلت يريد بنسخ التلاوة انه ينسخ الاحكام المتعلقة
بالتلاوة كجواز الصلوة ونحوه وذلك حكم شرعي ولقايل ان
يقول ان قراءته لما لم تتواتر لم تثبت قرآنيته فلا يكون نسخ
التلاوة ونسخ وصف في الحكم مع بقاء اصل الحكم وذلك
مثل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا لان الاطلاق معنى
مقصود من الكلام وحكمه الخروج عن العهدة باتيان المطلق
والتقييد اثبات القيد وحكمه الخروج عن العهدة باتيان
المقيد لا غير ومن ضرورة ثبوت صفة التقييد انعدام الاطلاق
وذلك انما يكون وذلك انما يكون بعد انتهاء مدة حكم الاطلاق
فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم
الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم اللغة

وان

وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا وعند الشافعي
تخصيص وبيان لان النسخ رفع الحكم والزيادة تقرير للحكم
وضم حكم آخر اليه وذلك ليس بنسخ قلنا التخصيص لا يوجب حكما
فيما تناوله العام غير الحكم الاول ولكن تبين ان العام لم يكن متناولا
لما صار مخصوصا منه ولهذا لا يكون التخصيص الا مقارنا وحاصله
ان التقييد للاثبات والتخصيص للاخراج واي مشابهة
بين الاخراج من الحكم وبين اثبات الحكم فلا يصح جعله
تخصيصا فان قلت التخصيص اهون من النسخ فلا يصار الى
النسخ عند امكانه قلت لما دل الدليل على ان خصوص العموم لا يجوز
ان يكون متراخيا وجب المصير الى النسخ وان كان خلاف الاصل
حتى ابينا تفريع لهذا الخلاف زيادة النفي حدا على الجلد بخبر الواحد
وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام لان الزيادة
نسخ عندنا ونسخ الكتاب بخبر الواحد غير جائز وعنده تخصيص
فيجوز قيدنا بقوله حدا لان النفي سياسة جائز اذا رأى الامام المصلحة
فيه وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس على
كفارة القتل لاستلزام هذا القياس الزيادة على النص لان الرقبة
في قوله تعالى في كفارة الظهار واليمين مطلقة وبالقياس
لا يجوز نسخ الاطلاق والشافعي قاس كفارة الظهار واليمين
على كفارة القتل وشرط فيهما رقبة مؤمنة لان الكفارات
جنس واحد

فصل

فصل افعال النبي صلى الله عليه وسلم
المراد منها افعال اختيارية صالحة للاقتداء لان الباب لبيان

الاقتداء في افعاله صلى الله عليه وسلم سوى الزلة وانما تعرض
للزلة دون غيرها مما لا يصلح للاقتداء لبيان انها ليست بمعصية
ممن صدرت عنه لانها اسم لفعل حرام غير مقصود في نفسه
للفاعل ولكن وقع من فعل مباح قصده والمعصية فعل
محرم وقع عن قصد اليه فاطلاق اسم المعصية على الزلة في
قوله تعالى وعصى ادم ربه مجاز لان الانبياء عليهم السلام
معصومون عن الكبائر والصغائر لا عن الزلات عندنا وعند
بعض الاشعرية لم يعصموا عن الصغاير وذكر في عصمة
الانبياء عليهم السلام ليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق
الى الباطل ولكن معناها انهم زلوا عن الافضل الى الفاضل
وانهم يعاتبون به لجلالة قدرهم وعلو مكانهم من الله تعالى
اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض قسم المص رحمه الله
افعاله عليه السلام الى اربعة متابعة لفخر الاسلام رحمه الله
وساير الاصوليين قسموا الى ثلثة اقسام وادخلوا الواجب
في الفرض وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي
وهو ما ثبت بدليل فيه اضطراب ولا يتصور ذلك في حقه
عليه السلام لان الدلائل كلها قطعية في حقه عليه السلام والجواب
عنهم ان المراد تقسيم افعاله بالنسبة الينا وحينئذ يتصور فيه
الواجب الاصطلاحي لثبوت بعض افعاله في حقنا بدليل
ظني والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله واقعا على
جهة اي صفة نقتدي به في ايقاعه على تلك الجهة حتى يقوم دليل

الخصوص

الخصوص وما لا نعلم على اي جهة فعله النبي صلى الله عليه وسلم
قلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة لما فرغ من بيان
افعاله شرع في بيان حكمه بالنسبة الينا وفيه اقوال لم يتعرض المص
لتفصيلها واكتفى بذكر ما هو المختار وفيه اشارة الى وقوع الاختلاف فيه
فعله عليه السلام ان عرف انه كان سهوا كالتسليم على ركعتي العصر
او طبعا كالاكل والشرب والقيام وغيرها او مخصوصا به كوجوب
التهجد والضحى والزيادة على الاربع في النكاح وغيرها لا يلزمنا
الاتباع وان كان غيرها قال بعضهم يجب الوقف فيه
حتى يظهر ان النبي صلى الله عليه وسلم على اي وجه فعله من
الاباحة والندب والوجوب لان المتابعة لا تتحقق قبل
معرفة صفة الفعل اعترض عليه بان هذا القايل ان كان يمنع
الامة من ان يفعلوا مثل فعله فقد اثبت صفة الحظر
في الاتباع وان كان لا يمنعهم فقد اثبت صفة الاباحة الحظر
في الاتباع وان كان لا يمنعهم فقد اثبت صفة الاباحة وفيه نظر
لان القسمة غير حاصر لجواز ان لا يمنع ولا يجيز والحق ان
يقال التوقف يوجب الشك ولا شك في ثبوت الاباحة في حقه
فيقتدي بتلك الجهة حتى يقوم المنع وقال بعضهم يجب اتباعه
ما لم يقم دليل المنع لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
وقال الكرخي نعتقد فيه الاباحة لتعينها الا اذا دل الدليل
على الوجوب او الندب وجه القول المختار ان في قوله تعالى لقد كان
لكم في رسول الله اسوة حسنة تنصيصا على جواز التأسي به في

افعاله حتى يقوم الدليل المانع وهو الموجب للاختصاص به
عليه السلام والوحي نوعان لما فرغ في تقسيم السنن في حقنا
شرع في تقسيم السنة في حق النبي صلى الله عليه وسلم وفي بيان
طريقته في اظهار احكام الشرع اهو بالوحي ام بغيره من
الالهام والاجتهاد دفعا لشبهة الجاهل بان قال كيف ساغ
للنبي الاجتهاد مع توصله الى ما يوجب علم اليقين ظاهر و
باطن فالظاهر ثلثة انواع الاول ما ثبت بلسان الملك
فوقع في سمعه اي سمع النبي صلى الله عليه وسلم بعد علمه
بالمبلغ وهو الملك باية قاطعة المراد منها العلم الضروري
المنافي للشك بان المبلغ ملك نازل بالوحي من الله تعالى
والقران من هذا القبيل قال الله تعالى قل نزله روح القدس
من ربك بالحق وهو اي ما ثبت الذي انزل عليه بلسان الروح
الامين والنوع الثاني قوله او ثبت عنده باشارة الملك
من غير بيان الكلام والى اشار النبي عليه السلام بقوله ان روح
القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها
والنوع الثالث قوله او تبدى اي ظهر لقلبه بلا شبهة بالهام
من الله بان اراه الله بنور من عنده اي بسبب نور في قلبه
من عند الله كما قال تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله والباطن
من الوحي ما ينال بالاجتهاد بالتامل في الاحكام المنصوصة
جعل الاجتهاد منه عليه السلام وحيا باعتبار المال فان تقريره
عليه السلام على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة كما اذا

تقرره

ثبت

ثبت بالوحي ابتداء فابى بعضهم وهو الاشعرية واكثر المعتزلة
والمتكلمين ان يكون هذا من حظه اي ان يكون الاجتهاد
من حظ النبي عليه السلام في احكام الشرع محتجين بقوله تعالى
وما ينطق عن الهوى اخبر الله تعالى بانه لا ينطق الا عن وحي
والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا وجوابهم ان
قوله تعالى وما ينطق نزل في شان القران معناه وما ينطق بهذا
القران بهوى نفسه والعرب تجعل عن مكان الباء تقول
رميت عن القوس اي بالقوس وليس معناه انما ينطق به
انما هو عن الوحي ولئن سلمنا انه نفى النطق عنه بغير
الوحي على سبيل التعميم فلا نسلم ان الحكم اذا ثبت بالاجتهاد
لا يكون وحيا فان الاجتهاد منه عليه السلام وحي باطن باعتبار
المال لانه لا يقر على الخطأ وعندنا هو مامور بانتظار الوحي
فيما لم يوح اليه لاحتمال اصابة النص بنزول الوحي كما وجب
على المتيمم طلب الماء في موضع يرجى وجوده ثم العمل بالراي
بعد انقضاء مدة الانتظار وهي مقدرة بثلثة ايام وقيل
بخوف فوت وقت الفرض وذلك يختلف بحسب اختلاف
الحوادث كانتظار الولي الاقرب في النكاح فانه مقدر بخوف
فوت الخاطب الكفو ولا فرق بين الاجتهاد لغير النبي وبينه
في حوادث الاحكام الا انه معصوم عن القرار على الخطاء هذا
جواب عما يقال لا يجوز له الاجتهاد لانه لو جاز كان ينبغي
ان يكون منزلته دون منزلة النص فيكون ظنيا فيجوز

مخالفته اعلم ان قوله يشتمل على امرين احدهما انه يجوز عليه
الخطأ في الجملة لان قوله تعالى عفا الله عنك لما اذنت لهم يدل
على الخطاء في الاذن والا لما عاتب عليه والثاني انه لا يحتمل
القرار على الخطأ لانه يؤدي الى الامر باتباع الخطاء وهو باطل
بخلاف ما يكون من غيره اي يكون الاجتهاد من غير النبي صلى
الله عليه وسلم من البيان بالرأي حيث يجوز مخالفته لمجتهد
آخر لاحتمال الخطاء والقرار عليه ثم ذكر المص نظير الماذكر من
الفرق بين الاجتهادين وهو قوله وهذا اي اجتهاد النبي
عليه السلام كالالهام وهو القذف في القلب من غير نظر واستدلال
فانه حجة قاطعة في حقه اي حق النبي عليه السلام حتى لم يجز
مخالفته لكونه متيقنا بانه من عند الله تعالى وان لم يكن
في حق غيره بهذه الصفة فانه ليس بحجة وشرايع من قبلنا
تلزمنا اذا قص الله او رسوله علينا حتى احتج ابو يوسف
في جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تعالى وكتبنا
عليهم فيها ان النفس بالنفس مع ان ذلك كان فيمن
تقدم قيد بقوله قص الله او رسوله لان ما قص علينا
اهل الكتاب او يفهم المسلمون من كتبهم فانه لا يجب علينا
اتباعه لما انهم حرفوا الكتب من غير انكار على انه شريعة لرسولنا
عليه السلام لما تحققت شبهة السماع في اقوال الصحابي
ناسب ان يلحق باقسام السنة وقال وتقليد الصحابي واجب
وهو عبارة عن اتباعه في قوله او فعله معتقدا للحقية من غير

تأمل

تأمل في الدليل يترك القياس به اي قياس التابعين ومن
بعدهم قيدنا به لان مذهب الصحابي اماما كان او مفتيا ليس
بحجة على صحابي آخر لاحتمال السماع من النبي عليه السلام بل الظاهر
من حاله انه يفتي بالخبر فكان قوله مقدما على الرأي ولئن سلمنا
ان قوله صادر عن الرأي فرأي الصحابي اقوى من رأي غيرهم
لانهم شاهدوا الرسول والاحوال التي تتغير بها الاحكام ولهم
مزية في الضبط فكان رأيهم مرجحا فوجب تقليدهم
وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس لتعين
جهة السماع اذ لا يظن بهم المجازفة والكذب لان الدين ثابت
بنقلهم وان كان مدركا بالقياس فرأيه محتمل للخطاء فلا يكون
حجة لغيره وقال الشافعي لا يقلد احد منهم اي من الصحابة
سواء كان يدرك بالقياس او لا لان مذهبهم لو كان حجة
لتناقض الحجج لان الصحابة يخالف بعضهم بعضا وليس
قول بعضهم اولى من قول البعض الآخر فيلزم التناقض وهو
باطل وقد اتفق عمل اصحابنا وهو ابو حنيفة وابو يوسف
ومحمد ومن تابعهم رضي الله عنهم اجمعين بالتقليد فيما
لا يعقل بالقياس مثل المقادير كما في اقل الحيض يعني كما قال
عمر رضي الله عنه اقل الحيض ثلثة ايام وكفساد شراء ما باع باقل
مما باع قبل نقد الثمن مع ان القياس يقتضي جوازه عملا
بقول عايشة رضي الله عنها لتلك المرأة القايلة اني بعت خادما
لزيد بن ارقم بثمانماية درهم الى العطا فاحتاج الى ثمنه

لان فيما لا يدرك بالقياس صح

فالك صح

فاشتريت منه بستمائة بئسما شريت واشتريت ابلغي زيد بن
ارقم ان الله تعالى ابطل حجه وجهاده مع رسول الله صلى الله
عليه وسلم ان لم يتب واختلف عملهم في غيره اي عمل اصحابنا
فيما يدرك بالقياس يعني لم يستقر مذهبهم في هذه المسئلة بل
مسائلهم مختلفة الدلالة في تقليد الصحابي بعضها يدل على
تقديم قول الصحابي على القياس وبعضها يدل على تقديم القياس
كما في اعلام قدر راس المال قال ابو يوسف ومحمد تسمية قدر راس المال
ليس بشرط في السلم فيما اذا كان راس المال مشارا اليه لان الاشارة
ابلغ في التعريف من التسمية والاعلام بالتسمية يصح بالاجماع
فكذا بالاشارة عملا بالقياس مع انه روي عن ابن عمر رضي الله
عنهما خلافه وابو حنيفة شرط الاعلام لجواز السلم فيما اذا كان
راس المال مشارا اليه وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر رضي الله عنهما
والاجير المشترك كالقصار قالا انه ضامن لما ضاع في يده
مما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها فاذا لم يمكن الاحتراز
عنه كالحرق الغالب فلا ضمان فيه بالاتفاق ورويا وجوب
الضمان عن علي فانه كان يضمن الخياط صيانة لاموال الناس
وخالف ابو حنيفة المروي عن علي فقال انه امين فلا يضمن
كالاجير الخاص وهذا الاختلاف اي الاختلاف المذكور في تقليد
الصحابي لما فرغ من تقرير الاقوال اشار الى محل النزاع وكان
المناسب ان يذكر اولا لان تلخيص محل النزاع يجب ان
يقدم على الاقوال والبرهان في كل ما ثبت منهم اي من

الصحابة

الصحابة من غير خلاف بينهم اذ لو كان فيهم خلاف لا يجوز
تقليد الصحابي وكان ذلك اختلافا بالرأي لانهم لما اختلفوا
ولم يحاجوا بالسماع عن النبي صلى الله عليه وسلم تعين وجه
الاجتهاد فحل محل القياس ولا نسخ في القياس بل يجب الترجيح
ان امكن والا يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه ومن غير
ان يثبت ان ذلك بلغ غير قائله فسكت مسلما له لانه لو نقل
من غير تسليم كان اجماعا فلا يجوز خلافه واما التابعي فان
ظهر فتواه في زمن الصحابة كشريح والحسن البصري وعلقمة والنخعي
وغيرهم كان مثلهم عند البعض وفي النوادر كذا روي عن ابي
حنيفة لانه لما زاحمهم في الفتوى علم ان رأيه في القوة والضعف
مثل رأيهم فيجب تقليدهم كتقليدهم وقد صح ان عليا تحاكم
الى شريح في درعه وقال درعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال
شريح لليهودي ما تقول قال درعي وفي يدي فطلب شاهدين
من علي رضي الله عنه فشهد له قنبر وحسن بن علي فقال شريح
اما شهادة مولاك فقد اجزتها واما شهادة ابنك فلا اجيزها
وكان من رأي علي جواز شهادة الابن لابيه فسلم الدرع
الى اليهودي فقال اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه
فقضى عليه فرضي به صدقت والله انها الدرع لك ثم اسلم
اليهودي وهو الصحيح وفخر الاسلام اختار رواية النوادر
وتابعه المص رحمه الله وعن ابي حنيفة رضي الله عنه انه قال
لا اقلدهم هم رجال ونحن رجال لان قول الصحابي انما جعل

باب الاجماع

حجة لاحتمال السماع واصابة رايهم ببركة صحبة النبي صلى
الله عليه وسلم ومشاهدتهم احوال التنزيل وذلك مفقود
في التابعين وكان شمس الائمة يختار هذه الرواية ولم يعتبر
رواية النوادر وان لم يظهر فتواه ولم يزاحمهم في الراي
كان مثل سائر ائمة الفتوى لا يصح تقليده شريح عاش
مائة وعشرين سنة واستقضاه عمر على الكوفة ولم يزل بعد
ذلك قاضيا خمسا وسبعين سنة ولم يتعطل فيها الا ثلث
سنين امتنع عن القضاء في فتنة ابن الزبير واستعفى شريح
الحجاج عن القضاء فاعفاه فلم يقض بين اثنين حتى مات
رحمه الله سنة تسع وسبعين كذا قاله القتبي باب الاجماع
وهو في اللغة الاتفاق وفي الشريعة اتفاق مجتهدي امة
محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على امر فقيد الامة تخرج الامم
السابقة وقيد في عصر لنفي توهم جميع الاعصار وقوله على
امر يتناول القول والفعل هذا التعريف انما يصح على قول من
لم يعتبر موافقة العوام واما من اعتبرها فيما لا يحتاج فيه
الى الراي فقال هو اتفاق اهل عصر من هذه الامة على امر ركن
الاجماع وهو ما يقوم به الاجماع نوعان عزيمة وهو التكلم
منهم بما يوجب الاتفاق اي اتفاق الكل على الحكم او شروعهم
في الفعل ان كان من بابه اي من باب الفعل كما اذا شرع اهل
الاجتهاد جميعا في المزارعة او المضاربة او الشركة كان ذلك
اجماعا منهم على مشروعيته ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل

البعض

البعض دون البعض اي يتفق بعض المجتهدين على قول
او فعل وانتشر ذلك في اهل عصره وسكت الباقون منهم
ولم يردوا عليهم بعد مضي مدة التامل وهي ثلثة ايام
او مجلس العلم ويسمى هذا اجماعا سكوتيا وانما كان رخصة
لانه جعل اجماعا ضرورة نفي نسبتهم الى الفسق والتقصير في
امر الدين فان الساكت عن الحق شيطان اخرس في موضع الحاجة
ولو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من الكل لادى ذلك
الى تعذر انعقاده لان الوقوف على قول كل واحد منهم في حكم
حادثة حرج بين فينبغي ان يجعل اشتهار الفتوى و
السكوت من الباقين كافيا في انعقاد الاجماع وفيه خلاف
الشافعي رضي الله عنه قال انه ليس باجماع لان السكوت
كما يكون للموافقة يكون للمهابة ولعدم تادي تامله الى الجواب
فلا يدل على الرضى كما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه خالف
عمر في العول فقيل له هلا اظهرت حجتك على عمر فقال انه
كان رجلا مهيبا فهبته وقد صح عن الشافعي انه قال
الساكتون لو كانوا نفرا يسيرا لينعقد الاجماع عنده ويمكن
الزام الشافعي بهذا لانه اذا كان سكوت القليل دليل الرضاء
والوفاق مع عدم تمكنهم من اظهار الخلاف لقلتهم فلان يجعل سكوت الاكثر مع تمكنهم من اظهار الخلاف صح دليلا على الرضا اولى
ولقائل ان يقول انما لم يعتبر سكوت الاقل لئلا يؤدي
الى تعذر انعقاده فلا يلزم من عدم اعتبار الاقل
عدم اعتبار الاكثر وحديث ابن عباس رضي الله عنهما

غير صحيح لان عمر كان اشد انقيادا لاستماع الحق من غيره
حتى كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير في ما لم اسمع وانما
لم يتعرض المص لتعريف الاجماع لكونه معلوما من بيان ركنه واهله
وشرطه واهل الاجماع من كان مجتهدا والمجتهد ياتي في باب
القياس الا فيما يستغنى فيه عن الاجتهاد كنقل القران واعداد
الركعات ومقادير الركعات واستقراض الخبز والاستحمام
فان اجماع العوام فيه كاجماع المجتهدين ليس فيه هوى اي اتباع
البدعة ولا فسق لانه يورث التهمة ويسقط العدالة والاهلية
انما تثبت بالعدالة وذهب ابو بكر الباقلاني الى ان الاجتهاد
ليس بشرط واعتبر قول العامي في انعقاد الاجماع لان قول
الامة انما يكون حجة لعصمتهم عن الخطأ ولا يلزم ان تكون
العصمة الثابتة للمجموع ثابتة للبعض والجواب عنه ان
العوام كالانعام وكان عليهم ان يقلدوا المجتهدين فلا
يعتبر خلافهم فيما يجب عليهم فيه التقليد وكونه من الصحابة
او من العترة رضي الله عنهم وفي الصحاح عترة الرجل
نسله ورهطه الادنون لا يشترط وقيل هو شرط لان
النبي صلى الله عليه وسلم مدح اصحابه واثنى عليهم وهم
في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر هم الاصول فقال عليه
السلام اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب
الله وعترتي قلنا ما ذكرتم يدل على فضلهم لا
على ان اجماعهم حجة دون غيرهم وكون اهل المدينة

يعني

يعني كون اهل الاجماع من اهل المدينة ليس بشرط وقال مالك
شرط لقوله عليه السلام ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي
الكير خبث الحديد والخطأ خبث فيكون منفيا عن اهلها
فيكون قولهم صوابا واجيب عنه بان المراد من الخبث من
كره الاقامة في المدينة او بانه محمول على نفي الخبث في زمن الرسول
عليه السلام وانقراض العصر يعني موت جميع المجتهدين
بعد اتفاقهم على حكم ليس بشرط لانعقاد الاجماع عندنا وعند
الشافعي شرط لان الاجماع انما يثبت باستقرار الآراء
واستقرارها لا يثبت الا بالانقراض لان الرجوع قبله
محتمل ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار ولنا ان الادلة
الدالة على حجية الاجماع لم تفصل بين الانقراض وعدمه
وشرط الانقراض زيادة على النص والزيادة نسخ فلا يجوز
وثمرة الخلاف فيما اذا رجع بعضهم بعد الانعقاد
فعندنا لا يصح وعند الشافعي يصح وقيل يشترط
للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابي حنيفة
يعني اذا اختلف اهل عصر في مسئلة وماتوا على ذلك
الخلاف ذهب اصحاب الشافعي الى ان ذلك الخلاف
يمنع انعقاد الاجماع في العصر الثاني وقال اكثر مشايخنا
لا يمنع فينعقد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق عند
علمائنا الثلثة وهو مختار فخر الاسلام وتبعه
المصنف رحمه الله تعالى واليه اشار بقوله

وليس كذلك في الصحيح قال بعضهم فيه
اختلاف بين ايمتنا فعند ابي حنيفة رحمه الله
يمنع من الانعقاد وعند محمد رحمه الله لا يمنع وابو يوسف
في رواية معه وفي رواية مع ابي حنيفة مستدلين
بمسئلة ام الولد وهي اذا قضى القاضي ببيعها لا ينفذ
قضاؤه عند محمد لانه وقع مخالفا للاجماع
وقد اختلف الصحابة في بيع ام الولد فعند عمر
لا يجوز وعند علي يجوز ويمكن ان يجاب عنه بان الاختلاف
في المسئلة بناء على ان الاجماع المتاخر اجماع مختلف فيه
اذ عند اكثر العلماء ليس باجماع وفيه شبهة عند من جعله
اجماعا حتى لا يكفر جاحده فصادف قضاء القاضي
ببيع ام الولد محلا مجتهدا فيه غير مخالف للاجماع القطعي
فينفذ قضاؤه لا بناء على انه يشترط عدم الاختلاف
السابق لانعقاد الاجماع اللاحق والشرط اجماع الكل
وخلاف الواحد الصالح للاجتهاد مانع كخلاف الاكثر
وقال بعض المعتزلة ينعقد الاجماع باتفاق الاكثر لان الحق
مع الجماعة لقوله عليه السلام يد الله مع الجماعة من شذ
شذ في النار ولو لم ينعقد الاجماع باجماع الاكثر لما لحق
المخالف الوعيد ولنا ان لفظ الامة في قوله عليه السلام لا تجتمع
امتي على الضلالة يتناول الكل لان قول كل مجتهد يحتمل
الصواب والخطأ فيحتمل ان يكون الصواب مع المخالف

وينفذ عند ابي حنيفة في رواية الكرخي عنه لانه لم يقع مخالفا للاجماع صح

اي قوله

والمراد

والمراد من قوله عليه السلام من شذ شذ في النار بعد ان كان
موافقا الجماعة حتى تحقق الاجماع وذهب قوم الى اشتراط
عدد التواتر في الاجماع لئلا يتصور تواطيهم على الخطأ وذهب
الجمهور الى عدم اشتراطه لان الادلة الدالة على كون الاجماع
حجة لا تختص بعدد دون عدد وقيل لو لم يبق من
المجتهدين الا واحد يكون قوله اجماعا لانه عند الانفراد يصدق
عليه لفظ الامة كما قال الله تعالى ان ابرهيم كان امة قانتا
فانه يدخل تحت النصوص الدالة على عصمة الامة من الخطاء
وقيل اقل ما ينعقد الاجماع به ثلثة واليه مال السرخسي لانه
اقل الجماعة وقيل اثنان لان الاجتماع لا يتحقق بدون ذلك
وحكمه في الاصل ان يثبت المراد به اي بالاجماع شرعا على سبيل
اليقين والقطع كرامة لهذه الامة قيد في الاصل لان الاجماع
ربما لا يكون موجبا للحكم قطعا بسبب العارض كما اذا ثبت
الاجماع بنص البعض وسكوت الاخرين وانما قيد بالحكم
الشرعي لانه هو محل الانعقاد لا امر الدنيا كامر الحرب وغيره
فانهم اذا اجمعوا على الحرب في موضع معين قيل لا ينعقد اجماعا
وقال بعض المعتزلة انه ليس بحجة لان كل واحد منهم
يحتمل ان يكون مخطيا فلا يكون قول الجميع صوابا
البتة ولنا قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
اتقوا وكونوا مع الصادقين اراد بهم الصادقين
في كل الامور الذين تجب متابعتهم وهم مجموع

الله

الامة لا بعضهم لانا لا نعرف بعضا باعيانهم لتعينهم
وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس
والله تعالى وصفهم بالعدالة لان الوسط بمعنى العدل فيكون
اجماعهم حجة فان قلت لا يلزم من قبول شهادتهم صدقهم
حقيقة فان الشاهدين منهم تقبل شهادتهما مع ان صدقهما
مظنون قلت الله تعالى لم يحكم لهما بالعدالة باعيانهما ولو حكم
لجزمنا بصدقهما وحكم للامة فلا بد من صدقهم والداعي اى
مستند الاجماع قد يكون من اخبار الاحاد كاجماعهم على عدم
جواز بيع الطعام قبل القبض والسبب الداعي اليه قوله
عليه السلام لا تبيعوا الطعام قبل القبض والقياس كاجماعهم
على جريان الربوا في الارز وسببه القياس وقد يكون من الكتاب
كاجماعهم على حرمة الجدات بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم
وبناتكم قال البعض لا ينعقد الاجماع الا عن خبر الواحد او القياس
اذ عند وجود الكتاب والسنة المشهورة لا يحتاج الى الاجماع
وقال البعض لا ينعقد الا بدليل قطعي لان غيره لا يوجب القطع وقيل
ينعقد لا عن دليل بل بالهام وتوفيق بان يخلق الله تعالى
فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب كبيع التعاطي
واجرة الحمام ولكنا نقول ذلك فاسد لان العدول
لا يتصور منهم الاجماع على حكم من احكام الله تعالى جزا
بل بناء على حديث او معنى من النصوص رواه موثرا
وما ذكر من بيع التعاطي واجرة الحمام فالاجماع فيهما

واقع

واقع عن دليل الا انه لم ينقل الينا استغناء بالاجماع
عنه كذا في جامع الاسرار واذا انتقل الينا اجماع السلف
اى الصحابة رضي الله عنهم باجماع كل عصر على نقله كان
كنقل الحديث المتواتر فانه يوجب العلم والعمل قطعا كاجماعهم
على كون القران كتاب الله وفرضية الصلوة وغيرها واذا
انتقل الينا بالافراد بان روى ثقة ان الصحابة اجمعوا
على كذا كان كنقل السنة بالاحاد فانه يوجب العمل دون العلم
كخبر الواحد كقول عبيدة السلماني اجتمع الصحابة على محافظة
الاربع قبل الظهر وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت
وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة وقال بعض اصحاب الشافعي
الاجماع المنقول بالآحاد لا يوجب العمل لان الاجماع قطعي
وقول الواحد لا يوجب القطع قلنا الاجماع القطعي لا يثبت
بنقل الواحد بل الاجماع الظني ثم هو على مراتب لما ذكر
مراتب الاجماع باعتبار النقل من كونه متواترا او غيره ذكر
مراتبه باعتبار المجمعين وكيفية اتفاقهم فالاقوى اجماع
الصحابة نصا اى تصريحا من الكل لا اختلاف في حجيته
فانه مثل الاية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحده كالاجماع على
خلافة ابي بكر رضي الله عنه ثم الذي نص البعض يعني
بعد هذا الاجماع الذي نص البعض اى بعض الصحابة وسكت
الباقون لان السكوت في الدلالة على الاتفاق دون النص
وفي التلويح لا يكفر جاحد الاجماع السكوتي وان كان من الادلة

القطعية بمنزلة العام من النصوص ثم اجماع من بعدهم
اى اجماع اهل كل عصر بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه خلاف
من سبقهم فانه بمنزلة الخبر المشهور ظاهر كلامه يشير الى ان
اجماع غير الصحابة منحط الدرجة عن الاجماع السكوتى من الصحابة
ولقايل ان يقول السكوت فى الدلالة دون النص فكيف يكون
السكوتى اعلا درجة من التنصيص لا يقال انما انحطت درجته
عن الاجماع السكوتى لمكان الاختلاف فيه لانا نقول المخالف
للاجماع السكوتى اكثرهم الشافعى والباقلانى وابن ابان
وبعض المعتزلة ثم اجماعهم على قول من سبقهم فيه مخالف
فانه بمنزلة اخبار الآحاد يوجب العمل دون العلم ويكون مقدما
على القياس كخبر الواحد والايمة فى عصر من الاعصار اذا اختلفوا
فى مسئلة على اقوال كان اجماعا منهم على ان ما عداها اى ما عدا
تلك الاقوال باطل ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر
مثاله جارية اشتراها رجل ووطيها ثم وجد فيها
عيبا فقيل ان الوطى يمنع الرد وقيل لا يمنع وله الرد
مع الارش والرد مجانا يكون خارجا عن هذين
القولين فلا يجوز وقيل هذا فى الصحابة خاصة
اى ذهب بعضهم الى ان يكون الاختلاف على قولين اجماعا على
بطلان ما عداهما مخصوص بالصحابة رضى الله اجمعين
والحق ان هذا غير مخصوص بهم بل هو مطلق
يجرى فى اختلافات كل عصر هكذا قيل

باب

باب القياس

باب القياس القياس فى اللغة التقدير وفى الشريعة تقدير الفرع بالاصل
فى الحكم والعلة اعترض على هذا التعريف بانه غير جامع اذ يخرج عنه
القياس بين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل
بسبب الصغر فى سقوط الخطاب بالعجز عن فهم الخطاب لان الاصل
سابق والفرع لاحق ووصف المعدوم بالسبق والتاخير
لا يصح لان المعدوم ليس بشى ولقائل ان يقول لا نسلم جريان
القياس بين المعدومين وما ذكرت من المثال غير مستقيم لانه قياس المجنون
على الصغير فى سقوط الخطاب بعلة العجز عن فهم الخطاب غاية الامر
ان يكونا عدميين ولا يلزم منه ان يكونا معدومين والشى ما يصح ان
يعلم ويخبر عنه كما فسره سيبويه والشى بهذا المعنى يطلق على المعدوم
والحد الصحيح ما ذكره صاحب الميزان وهو ابانة مثل حكم احد المذكورين
بمثل علته فى الآخر اختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر
لا مثبت لان المثبت هو الله تعالى وانما قال مثل حكم لانه لو قال ابانة
حكم لقيل لزم منه انتقال العرض وهو فاسد احتج من ابطل القياس
بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ونزلنا عليك
الكتاب تبيانا لكل شىء اى بيانا لكل امر من امور الشرع وفيه بيان
ان الاحكام كلها فى الكتاب بعبارته او اشارته او دلالته او
اقتضائه فان لم يوجد فالابقاء على الاصل من وجود او عدم
واما السنة فقوله عم لم يزل امر بنى اسرائيل مستقيما حتى كثرت
فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا . واضلوا ح
واما المعقول فهو ان فى القياس شبهة فى اصله لان الوصف الذى

هو علة غير منصوص عليه ولا وجد لاثبات ما هو حق الله تع بطريق فيه
شبهة ولا يلزم على هذا اخبار الآحاد فان اصله قول الرسول وهو موجب
العلم قطعا وانما تمكن الشبهة في طريق الانتقال **وانه حجة نقلا**
وعقلا اما النقل فقوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار
لان الاعتبار رد الشئ الى نظيره كذا قاله ثعلب من كبار ايمة اللغة
وهذا هو القياس **وحديث معاذ معروف** وهو ما روي ان النبي
ع م حين بعث معاذا الى اليمن قال بم تقضي قال بكتاب الله قال فان
لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برايي فقال
الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضى به ولو لم يكن القياس
حجة لانكره ولما حمد الله فان قلت لا نسلم صحة الحديث لان قوله
فان لم تجد في كتاب الله يناقض قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شئ
ولانه ع م سأله عما به يقضي بعد ان نصبه للقضاء وذلك لا يجوز
لان جواز نصبه مشروط بصلاحية القضاء قلت قول الرسول
لما دل على ان القياس حجة والكتاب دل على وجوب اتباع قوله ع م
فكان كتاب الله دالا على الاحكام الثابتة بالقياس فلا يكون في كتاب
الله تفريط والمراد من قوله بعث معاذا عزم ان يبعث **واما**
المعقول فهو ان الاعتبار واجب بقوله تعالى فاعتبروا
وهو التامل فيما اصاب من قبلنا من المثلات اي العقوبات
جمع مثلة بفتح الميم وضم الثاء فسر الاعتبار بالتامل وان
كان المراد منه والله اعلم رد انفسنا الى انفسهم في استحقاق
تلك العقوبات عند مباشرة تلك الاسباب لان هذا الرد انما

بتحقق

يتحقق بالتامل في احوالهم ولما كان التامل هو المودي الى هذا
الرد جعل التامل نفس الرد اقامة للسبب مقام المسبب وجعله دليلا
معقولا **باسباب نقلت عنهم لنكف عنها احترازا عن**
مثله من الجزاء فالتامل يكون في الحكم والسبب والقياس نظيره لان النظر
فيه ايضا في الحكم والعلة والشرع كما جعل المثلات متعلقة باسباب
قصها كذلك جعل الاحكام الشرعية متعلقة بمعان اشار اليها
فكما ان مباشرة اسباب تلك المثلات توجب المثلات وكذلك وجود
مثل معنى الحكم المنصوص في غيره يوجب مثل الحكم المنصوص عليه في
غيره فدل الاعتبار المذكور على صحة القياس ومن هذا يعرف
بان الاول استدلال بعبارة النص وهذا استدلال بدلالته
لانه ثابت بمعناه اللغوي الا انه سماه دليلا معقولا لان
الوقوف يحصل بالتامل لا بظاهر النص فان قلت الاعتبار
المامور به انما هو بما ذكر من المثلات خاصة فلا يكون له دلالة
على كون القياس الشرعي حجة مامورا به قلت ان اريد به الاعتبار
عاما في المثلات وغيرها فهو دليل بعبارته على ان القياس حجة
وان اريد به الاعتبار في المثلات فحسب فهو ايضا دليل على ان وان
القياس حجة بدلالته **وكذا التامل** هذا استدلال ثان بالمعقول
ووجهه ان التامل **في حقايق اللغة لاستعارة غيرها**
اي غير الالفاظ الحقايق لها **سايغ** اي جايز كالتامل في
الانسان معنى الشجاع لاستعارة اسم الاسد له **والقياس**
نظيره اي نظير كل واحد من التاملين ثابت من حيث انه

تأمل في معاني النصوص لاثبات حكم في كل موضع علم انه مثل
المنصوص عليه فان قيل هذا اثبات الشيء بنفسه لانه
قاس جواز القياس على جواز الاستعارة على الوجه الذي ذكر
قلت لا نسلم ان هذا قياس بل هو اثبات لجواز القياس بدلالة
الاجماع على جواز الاستعارة بحكم العقل فان العقل يحكم
انه اذا جازت الاستعارة مع كونها غير ضرورية كان القياس
الذي هو ضروري جايزا بالطريق الاولى فان قلت هذا يدل
على جوازه والمقصود وجوب متابعته وهذا لا يفيد
قلت اذا جاز وجب العمل به والا يلزم العمل بما ليس بدليل اذ ليس بعد
القياس دليل اخر او اهمال الحادثة وكلاهما منتفيان وبيانه
اي بيان ان القياس نظير الاعتبار المذكور والاستعارة من حيث
ان النظر في كل واحد منهما نظر في الحكم والسبب ثابت في قوله عم
الحنطة بالحنطة بالنصب اي بيعوا الحنطة بالحنطة
بدلالة الباء فانها تقتضي فعلا يلتصق بواسطتها بما
دخلت فيه وههنا ذكرت في المبادلة فناسب تقدير بيعوا
او جاز الرفع ايضا تقديره بيع الحنطة بالحنطة على حذف
المضاف والحنطة مكيل اي الحنطة شيء من شانه الكيل
عند ارادة معرفة مقداره فقوبل بجنسه وقوله مثلا
بمثل حال لما سبق يعني بيعوا الحنطة بحنطة اخرى
متماثلتين والاحوال شروط اي بيعوا بهذا الوصف
وهو التسوية بين البدلين والامر للايجاب والبيع

مباح فيصرف الامر الى الحال التي هي شرط واراد بالمثل القدر
وهو الكيل في المكيل والوزن في الموزون دون غيره بدليل
ما ذكر في حديث آخر كيلا بكيل ووزنا بوزن مكان قوله
مثلا بمثل واراد بالفضل في قوله عم والفضل ربوا الفضل
على القدر اي القدر الشرعي الذي ذكرناه حتى لا يجري الربوا
في بيع ذرة من الذهب بذرتين منه ولا في حفنة بحفنتين
ولا في بيع خمس حفنات بست حفنات اذ لم يبلغ نصف صاع
فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما اي بين البدلين
في القدر ثم حرمته اي حرمة الفضل تثبت بناء على فوات
حكم الامر وهو وجوب التسوية فتكون الحرمة ثابتة بانتفاء
الامر عرف ذلك بالتامل في صيغة النص وبقوله عم والفضل
ربوا لان الربوا اسم لفضل زيادة في احد البدلين هذا
اي هذا الذي ذكرناه وهو وجوب التسوية وحرمة الفضل
حكم النص والداعي اليه اي العلة الداعية الى وجوب التسوية
القدر والجنس لان ايجاب التسوية في القدر بين هذه
الاموال اذا بيعت بجنسها يقتضي ان تكون امثالا متساوية
ولن يكون كذلك اي لن يكون امثالا متساوية الا بالقدر
والجنس لانه لو لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير لا يتحقق
التساوي وكذا ان لم يوجد القدر كما في العدديات لا يجعل
المساواة في المقدرات على سبيل الحقيقة لان المماثلة تقوم
بالصورة والمعنى وذلك بالقدر والجنس والى الجنس اشار

ه الشرعي مـ

عم بقوله الحنطة بالحنطة والى الصورة اشار بقوله مثلا بمثل فيكون
القدر والجنس علة العلة والحكم يضاف الى علة العلة ايضا
وسقطت قيمة الجودة في الربويات هذا جواب سؤال مقدر
وهو ان يقال لا نسلم ان المماثلة حقيقة تثبت بما ذكرتم فان
التفاوت بينهما قد يبقى في الوصف مع استوائهما قدرا وجنسا
فان المالية تزداد بالجودة فان من باع ثوبا جيدا بثوب
ردي ودرهم في مقابلة الجودة يجوز ولو باع قفيزا جيدا
بقفيز ردي ودرهم لا يجوز بالنص وهو قوله عم جيدها
ورديها سواء هذا حكم النص اي كون الداعي الى وجوب
التسوية القدر والجنس ثابت باشارة النص لا بمجرد الراي
ووجدنا الارز وهذا شرع في بيان ما لم يوجد فيه نص شروع ٤
يعني وجدنا مقادير الارز وغيره كالجص والذهن امثالا
متساوية فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا
خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص للاتفاق
بلا تفاوت فلزمنا اثباته اي اثبات حكم النص وهو
كون العقد خاليا عن العوض وكونه حراما على طريق الاعتبار
المامور به وهو اي القياس المتنازع فيه بيننا وبين
نفاته نظير المثلات اي العقوبات النازلة بالامم السالفة
فيكون كل واحد منهما ثابتا بالنص في محل معللا بعلة
اشير اليها فيه فيكون الاعتبار بالتامل في الحكم الشرعي وهو
قياس غير المنصوص على المنصوص كالاعتبار فيما ذكرنا فان الله

تع

تعالى قال هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل
الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا
انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث
لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم
وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار نزلت في
يهود بني النضير حيث صالحوا رسول الله عم قدم المدينة
ان لا يكونوا عليه فنقضوا العهد في وقعة احد ثم خرج
النبي عم وامرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة
ايام فكر المنافقون اليهم ان لا تخرجوا من الحصن فان قاتلوكم
فنحن معكم وان خرجتم لنخرجن معكم فلما ايسوا من
نصرهم طلبوا الصلح فابى عم الا الجلاء لاول الحشر متعلق
باخرج اي وقت اول الحشر وهو حشرهم الى الشام وظن
الناس ان لا يخرجوا من ديارهم لعزهم فظن بنوا النضير
ان حصونهم مانعتهم من الله فاتى امر الله ومعنى تخريب
بيوتهم انهم خربوها لحاجتهم الى الخشب والحجارة فسدوا افواه
الازقة وان لا تبقى للمسلمين بعد جلائهم مساكن ومعنى
تخريبهم بايدي المؤمنين تسببهم في ذلك كانهم امروهم وكلفوهم
عليه فالاخراج من الدار عقوبة كالقتل لقوله تعالى ولو انا
كتبنا عليهم اي على بني اسرائيل ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا
من دياركم جعل الخروج عديل قتل النفس فاثر بنوا اسرائيل
القتل على الخروج والكفر يصلح داعيا له اي للاخراج

اليه ح
اى الى الاخراج

بيان لغلظ العقوبة واول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة صح

كما يصلح للقتل فيكون الذين كفروا بيانا للجناية وقوله من اهل
الكتاب بيان لغلظ الجناية وقوله من ديارهم لان الاول
من الامور الاضافية يدل على الحشر الثاني بعده وهو اجلاء
عمر رضه اياهم من خيبر الى الشام **ثم دعانا** اى الله تعالى
بقوله فاعتبروا **الى الاعتبار بالتامل فى معانى النص للعمل**
به اى بما وضح لنا من المعنى **فيما لا نص فيه** فنعتبر احوالنا
باحوالهم فنحترز عن مثل ما فعلوه توقيا عن مثل ما نزل بهم
فكذلك ههنا اى وكذلك الحكم فى الشرعيات لاستخراج مناط
الحكم باشارة صاحب الشرع لنعمل به فيما لا نص فيه والجواب
عن نفاة القياس اما عن الاية فالقران نزل تبيانا لكل شئ
والقياس شئ من تلك الاشياء المبينة فى الكتاب وكل شئ
فى الكتاب لا يكون باسمه الموضوع له لغة فيكون تبيانا بمعناه
واما عن السنة فالمراد به الراي الفاسد بدليل قوله عم قاسوا ما لم
يكن بما قد كان فان قياس المعدوم بالموجود فاسد لانه لا مماثلة
بينهما على ان اسناد الحديث ضعيف ضعفه اى نسبه الى الضعف البخارى والنسائى
وعن المعقول فهو ان تعلق الحكم بمعنى من معانى النصوص
وان ثبت بدليل فيه شبهة لكن وضع الشرع الاسباب على وجه
يكون فيه شبهة لاجل العمل كالايات المأولة والعام الذى
خص منه البعض فكذا هذا **والاصول فى الاصل معلولة**
اى الاصل فى النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة ان
يكون ذات علة وهو وصف يكون الحكم متعلقا به هذه

و هي نج

ثلاثة

ثلاثة احكام الاول ان الاصل فى النصوص ان يكون معلولة و
الثانى انها معلولة باحد اوصافها لا بكلها ولا بكل واحد منها واليه
اشار بقوله **الا انه لا بد فى ذلك من دلالة التمييز** اى دليل يميز
ما هو العلة عن غيرها والثالث بقوله **فلا بد قبل ذلك** اى قبل
التعليل **من قيام الدليل على انه للحال شاهد** اى ان النص معلول
فى حال القياس واللام تكون بمعنى فى كقولهم كتبته لخمس بقين
من رجب اى فى خمس فلا يكفى كون الاصل فى النصوص التعليل عن
المعلول بالشاهد لان اشتمال النص على العلة الجامعة بين محل
المنصوص عليه والفرع شهادة منه على حكم الفرع فيكون شاهدا على
ثبوت الحكم فى الفرع **ثم للقياس تفسير لغة وشريعة** كما ذكرنا **وشرط**
وركن وحكم ودفع فهذه الامور الخمسة يجب معرفتها فى القياس
فشرطه ان لا يكون الاصل وهو محل الحكم المنصوص عليه عند اكثر
الفقهاء كالبر اذا قيس عليه الارز والفرع هو الارز وعند المتكلمين
هو النص الدال على الحكم فى المقيس عليه من نص او اجماع والفرع هو قبح بيع
الارز متفاضلا والاشبه هو الاول لان الاصل يطلق على ما ينبنى
عليه غيره وعلى ما يفتقر الى غيره ويستقيم اطلاقه على المحل المعين
وقيل الاشبه هو الثانى لان الذى ينبنى على الغير هو الحكم دون
المحل واذا عرف هذا فنقول ان كان المراد من الاصل النص المثبت
للحكم **مخصوصا بحكمه** اى منفردا مع حكمه بذلك المحل الباء بمعنى
مع وضميره راجع الى الاصل والفرق بين استعمال الباء بمعنى
مع وبين مع ان مع لابتداء المصاحبة والباء لاستدامتها

اى فى جواز التعليل

او على الخصم

بنص آخر الباء للاستعانة كما في قولك كتبت بالقلم اي بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين
وان كان المراد من الاصل محل الحكم فالباء في بحكمه تكون صلة للمخصوص
وهي تدخل على المقصور كثيرا فيحتمل القلب كشهادة خزيمة
اي كقبول شهادته هذا هو الحكم خصت شهادته من عموم ساير
الشهادات المشروطة بالعدد ليس المراد من الخصوص المنفي الخصوص
من صيغة عامة فانه غير مانع من القياس الا ترى ان اهل الذمة
لما خصوا عن اباحة القتال الحق بهم الشيوخ والصبيان
بالقياس وقصته ما روى ان النبي عم اشترى ناقة من اعرابي
من اعرابي واوفاه الثمن فانكر الاستيفاء وجعل يقول هلم
شهيدا فقال عم من يشهد لي فقال خزيمة انا اشهد يا رسول الله
انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال كيف تشهد لي ولم
تحضرنا فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تاتينا بخبر السماء
افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمنها فقال عم من شهد له خزيمة
فحسبه فجعل شهادته كشهادة رجلين كرامة وتفضيلا
لا على غيره حتى لا يثبت ذلك الحكم في شهادة غيره وان كان فوقه
في فضيلة كالخلفاء الراشدين مع ان النصوص اوجب اشتراط
العدد في حق العامة فلا يجوز تعليله لانا متى عدينا الحكم
الى غيره ابطلنا الخصوصية الثابتة بالنص وانما خص
بهذه الكرامة من بين ساير الحاضرين لفهمه جواز الشهادة
لرسول الله عم على اخبار مجواز الشهادة لغيره بناء على

العيان

العيان فان قوله عم في افادة العلم كالعيان وان لا يكون
معدولا به الباء في به للتعدية لان العدول لازم فلا يتاتى
المجهول منه الا بالصلة والضمير راجع الى الاصل يعني ان
لا يكون الاصل عادلا عن سنن القياس اي مائلا كبقاء الصوم
مع الاكل والشرب ناسيا ثبت هذا بالنص وهو قوله عم
تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك فانه مخالف
للقياس ولا يجوز قياس المخطي عليه وان يتعدى الحكم
الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص
فيه هذا شرط ثالث للقياس تسمية ولكنه في الحقيقة ستة
شروط وانما جعل الكل شرطا واحدا لان الكل راجع الى تحقق
التعدي فانه لا يتم الا بالجميع بخلاف الشرطين الاولين لانهما
ليسا من التعدي بل من شروطه الشرط الاول كون وصف
الاصل متعديا وهو احتراز عن التعليل بالعلة القاصرة وهو
لا يجوز عندنا خلافا للشافعي كما سنذكره ان شاء الله تعالى
اعترض ههنا بان تعدي الحكم وهو انتقاله من محل الى آخر
محال لانه عرض لا يقبل الانتقال وبان التعدي حكم القياس
فلا يجوز ان يكون شرطا له واجيب عن الاول بان المراد من تعدي
الحكم ثبوت تعدي مثل حكم الاصل في الفرع مجازا وعن الثاني
بان المراد ان تصور وقوعه شرط له لا نفسه ولا بعد في
ان يكون تصور وقوعه متقدما ووجوده متأخرا والثاني
ان يكون المتعدي حكما شرعيا لان القياس لا يجري في اللغة

يعني يشترط ان يثبت بالتعليل في الفرع مثل
حكم النص من الجواز واللاجواز والصحة
والفساد من غير ان يثبت الحكم في الفرع
نقيض من زيادة في وصف او سقوط قيد
ولا يقال ان حكم الفرع ليس مثله في الاصل
لانه في الاصل قطعي وفي الفرع ظني لانا
نقول نعني بالمماثلة في نفس الحكم من الجواز
والفساد والحرمة والحل لا في كونه قطعيا
لانه دليل ظني والتفوح اليه الاصول اح
هذا القيد مما يجب حفظه لانه دقيق
المسلك وقد زل اقدام كثير من
المجتهدين فيه
جامع الشروح

ء علم وجوده

لقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها الاية فالاية تدل على ان
الاسماء توقيفية دون الافعال والحروف والخلاف جار
في الكل لان المراد من الاسماء الكلمات وقال ابو بكر الباقلاني القياس
يجري في الاسماء ايضا لانا راينا ان عصير العنب لا يسمى خمرا
قبل اشتداده واذا زالت الشدة زال الاسم كما لو تخلل و
الدوران يفيد غلبة الظن والشدة حاصلة في النبيذ فيسمى
خمرا فيكون حراما الا ترى ان كتب النحو والصرف مملوة بالاقيسة
قلنا الدوران لا يقبل التعليل عندنا وانما المعتبر هو
الاثر فلا يكون حجة علينا ولا نسلم ان الاسم اللغوي يثبت
قياسا لوجود معنى الشيء في شيء آخر بلا وجود صورته الا
ترى ان الياقوت قايم بالذات والخزف ايضا قايم بالذات
ومع هذا لا يسمى الخزف ياقوتا وما ذكروا من الاقيسة بالكتب
ثابت بالتوقيف والشرط الثالث ان يكون الحكم ثابتا
بالنص اذ لو كان فرعا لآخر لا يجوز القياس عليه كما فعل بعض
الشافعية قاس السفرجل على التفاح في كونه ربويا بعلة
الطعم ثم قاس التفاح على البر بعلة الطعم ايضا
فانه يمكن قياس السفرجل على البر بعلة الطعم فلا يحتاج
الى القياس الاخر والرابع ان يكون المتعدي بعينه من غير
تغيير اذ لو وقع في ذلك الحكم تغيير في الفرع لا يكون الثابت
في الفرع مثل الثابت في الاصل فلا يجوز القياس والخامس كون
الفرع نظير الاصل في العلة والحكم والحد اذ لو لم يكن نظيره يكون

الحكم

الحكم في الفرع في الراي من غير [illegible] الحاق باصل وهو باطل
والشرط السادس ان لا يكون في الفرع نص اذ لو كان فيه نص
فان كان حكم القياس موافقا لحكم النص لم يكن للقياس فايدة وان
كان مخالفا كان باطلا لان القياس لا يجوز ان يكون مبطلا لحكم
النص وقال الشافعي ان كان حكمه موافقا لحكم القياس كان
القياس صحيحا وكان موكدا للنص **فلا يستقيم التعليل**
لما بين المصنف الشروط فرع عليها احكامها وهذا متفرع
على الشرط الثاني من الشروط الستة يعني لا يجوز التعليل **لاثبات
اسم الزنا للواطة** بل يقال الزنا سفح ماء محرم في محل
محرم وهذا المعنى موجود في اللواطة فتكون اللواطة زنا فيجرى
عليها حكم الزنا **لانه ليس بحكم شرعي ولا لصحة ظهار
الذمي لكونه** اي لكون التعليل **تغيير الحكم المتناهية بالكفارة
في الاصل الى اطلاقها في الفرع عن الغاية** هذا متفرع على الشرط
الرابع بيانه ان ظهار الذمي لا يصح عندنا حتى انه لا يحرم الوطي
وعند الشافعي يصح ظهاره كما يصح طلاقه قياسا على المسلم
قلنا هذا تغيير لحكم الاصل وهو ظهار المسلم في الفرع وهو
ظهار الذمي وانما قلنا انه تغيير لان حكم الاصل ثبوت
الحرمة موجبة للكفارة متناهية بها وحكم الفرع ثبوت
الحرمة موبدة غير متناهية بالكفارة لان الكافر ليس اهلا
لها لان فيها معنى العبادة والواجب على المظاهر اذا لم يقدر
على الاعتاق هو الصوم والصوم لا يصح من الكافر والواجب بالنص

[illegible] وعلل بان حكمه حرمة الوطي
والكافر اهل لها فيصح ظهاره ح

تحرير يخلفه الصوم والكافر ليس باهل له وان كان للتحرير
المطلق اهلا **ولا التعدية الحكم من الناسي في الفطر الى**
المكره والخاطي هذا متفرع على الشرط الخامس قال الشافعي
لما صار الناسي معذورا مع انه عامد في نفس الفعل فلان
يعذر المكره والخاطي وهما ليسا بعامدين في نفس الفعل
اولى اما الخاطي فظاهر واما المكره فلان فعله منتقل الى
المكره فلا يبقى للمكره الفعل اصلا **لان عذرهما دون**
عذره اي عذر الناسي لان النسيان يقع في الانسان بلا
اختيار منه فيكون منسوبا الى صاحب الحق لانه هو الذي اوجد
الا ترى الى قوله عم فانما اطعمك الله وسقاك بخلاف
الفرع وهو فعل الخاطي والمكره لانه وجد ممن عليه الحق
من وجه لانه حصل بكسبه وان كان هو بخلق الله تع
ايضا على مذهب اهل السنة فلم يجعل ساقطا لوجوده
بكسب العبد فتعدية عدم الفطر من الناسي الى الخاطي و
المكره تكون فاسدة لعدم المماثلة بين الاصل والفرع
لان عذرهما ليس من قبل من له الحق ولهذا وجب الشرع
الكفارة على الخاطي في قتل الخطأ فان قلت انتم عديتم حرمة
المصاهرة من الحلال الى الحرام وليس بنظيره في اثبات الكرامة
قلت الاصل في ثبوت الحرمة هو الولد المستحق لكرامات
البشر ثم يتعدى ذلك الى ابويه كانهما صار شخصا واحدا
ثم اقيم ما هو سببه وهو الوطي مقامه واستوى في ذلك

الوطي

الوطي الحلال والحرام **ولا نشترط الايمان في رقبة كفارة**
اليمين والظهار هذا فرع على الشرط السادس اشترط الشافعي
الايمان في كفارة اليمين والظهار للجواز وعلل وقال هو تحرير
في تكفير فيشترط فيه الايمان كما يشترط في كفارة القتل وانما لم يجز هذا
التعليل عندنا لانه تعدية الى الفرع فيه نص بتغيير ذلك الفرع وهو
كفارة اليمين والظهار فان النص الوارد فيهما مطلق وبهذا التعليل
صار مقيدا وتقييد المطلق تغيير له **والشرط الرابع** اي الشرط
الرابع للقياس من الشروط الاربعة وانما صرح به ليمتاز من الشروط
المتضمنة في ضمن الشرط الثالث **ان يبقى حكم النص بعد التعليل**
على ما كان قبله فان قلت لا يصح القياس الا بتغيير حكم النص
لانه قبل التعليل خاص وبعده يعم فكيف صح اشتراطه قلت
معناه لا يتغير ما هو المفهوم من النص قبل التعليل به كتعليل
الشافعي في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين فانه
علل الاطعام بالتمليك والاطعام لغة جعل الغير طاعما
وهذا كان مفهوم النص قبل التعليل وهذا قد يحصل بالاباحة
فلما علله بالتمليك قياسا على الكسوة تغير بعد التعليل ما
هو المفهوم من النص قبله حيث لا يخرج المكفر عن العهدة
بالاباحة وهو باطل لانه لا يجوز التعليل على وجه يتغير به
حكم الاصل في الفرع كما ذكرناه في ظهار الذمي فلان لا يجوز على
وجه يتغير به حكم النص في عين المنصوص عليه اولى **وانما**
خصصنا القليل من قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام

الا سواء بسواء لان استثناء حال التساوى دل
على عموم صدره فى الاحوال هذا جواب نقض يرد على ما ذكرنا
وهو انتم غيرتم حكم النص فى الربوا بالتعليل لان قوله عم
لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء يعم القليل
والكثير فخصصتم القليل الذى لم يدخل تحت الكيل بالتعليل
تقرير الجواب انه عم استثنى الحال بقوله عم الا سواء بسواء
اذ المراد حال التساوى بين البدلين فى الكيل والمذكور فى
صدر الكلام هو الطعام وهو عين واستثناء الحال من العين
لا يستقيم اذ الاصل فى الاستثناء الاتصال فعلم انه مستثنى
من احوال المبيع وهو حال التساوى والتفاضل والمجازفة
ولن يثبت ذلك التساوى الا فى الكثير لان المراد منه
التساوى فى الكيل والقدر بالاجماع وكان اخر الكلام دليلا
على ان اوله لم يتناول القليل فصار التغيير بالنص اى بدلالته
مصاحبا حالا ان النص للتعليل لا به اى لا بالتعليل وانما
سقط حق الفقير فى الصورة هذا جواب نقض اخر وهو ان
الله تعالى اوجب الزكاة وفسرها النبى عم فى الابل بقوله فى
خمس من الابل شاة فصار حق الفقير فى صورة الشاة ومعناها
وانتم ابطلتم بالتعليل بالمالية صورة الشاة حيث قلتم
بجواز قيمتها وهذا تغيير لحكم النص وقد وقعتم فيما ابيتم تقرير الجواب
ان حق الفقير فى الصورة يسقط بالنص باذنه الثابت
بالنص بقوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها

لا

لا بالتعليل لانه وعد ارزاق الفقراء اى وعد الله تعالى
للفقراء ارزاقهم ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء لنفسه
كالشاة والبقرة ونحوهما ثم امر الله الاغنياء بانجاز
المواعيد اى بقضاء ما وعد الله للفقراء بقوله انما الصدقات
للفقراء من ذلك المسمى وهو عين الشاة والبقرة او عين
النقدين وذلك لا يحتمله اى ذلك المسمى لا يحتمل انجاز المواعيد
التى وعدها الله للفقراء من عينه مع اختلاف المواعيد
لكثرة حاجاتهم فلا يكون حقهم متعلقا بعين المنصوص بل
بمطلق المال فكان الامر بانجاز المواعيد اذنا بالاستبدال
ليقضى حاجاتهم فيحصل الوفاء بالوعد فثبت ان الاستبدال
ثبت بالنص المصاحب بالتعليل لا بمجرد التعليل وركنه اى
ركن القياس ما يقوم به ذلك الشئ ولا قيام للقياس الا به لانه
ما لم يكن اشتراك الاصل والفرع فى الوصف لا يثبت الاشتراك
بينهما فى الحكم فلا يثبت القياس وانما جعل علامة لان علل
الشرع امارات ودلالات على الاحكام لا موجبة لذاتها
لان الموجب هو الله تعالى ثم الحكم فى المنصوص ان كان مضافا
الى النص فى الاصل والى العلة فى الفرع كما هو مذهب مشايخ
العراق يكون ذلك الوصف علما على وجود حكم النص فى الفرع
وان كان الحكم مضافا الى العلة فى الاصل والفرع جميعا كما هو
مذهب بعض مشايخنا يكون ذلك الوصف علما فيهما وجه
قول مشايخ العراق ان النص دليل قطعى والعلة دليل فيه

ما جعل علما اى وصف جعل علامة
انما قال ركنه هذا لان ركن الشئ

ستبهة واحالة الحكم الى القطعي اولى من احالته الى المظنون
واضيف الحكم فى الفرع الى العلة لانه لا دليل فيه فوقها فان
قلت اذا لم يثبت الحكم فى الاصل بالعلة فمن اين تتاتى التعدية الى
الفرع قلت المعنى فى الاصل صار لاضافة الحكم اليه موثرا لكن لم
يظهر اثره فى المنصوص لكون النص اقوى منه وانعدم النص
فى الفرع فاضيف الحكم الى المعنى فظهر اثره فى الفرع لانه لا دليل
فيه اقوى منه وجه قول بعض المشايخ ان العلة اذا لم يكن
لها اثر فى الحكم فى الاصل لا يثبت الحكم فى الفرع لان القياس
لا يكون الا بابانة حكم فى الفرع بعلة مثل علة الاصل ولا
مماثلة بينهما لان علة الفرع موثرة وعلة الاصل غير موثرة
ويمكن ان يقال فى هذا المقام المراد من قوله ما جعل علما
على حكم النص اينما كان اعم من ان يكون فى الاصل او الفرع
وهو الظاهر فيرتفع الخلاف **على حكم النص مما** اى من الاوصاف
التى **اشتمل عليه النص** اى يثبت حكمه عدّي بعلى لتضمنه
معنى البناء اما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل
والجنس او بغير صيغته كاشتمال نص النهى عن بيع الآبق
على العجز عن التسليم الا ان ذلك المعنى لما كان مستنبطا من
النص لا بد ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة اقتضايه
والا لم يكن متعلقا بالنص فلا يمكن جعله علما على حكمه **وجعل
الفرع نظيرا له فى حكمه** اى للنص فى حكم النص احترز بهذا
عن العلة القاصرة اذ ليست بركن القياس **بوجوده فيه**

اي

اى بوجود ذلك الوصف فى الفرع والباء فيه للسببية هذا اشارة
الى ان اركان القياس اربعة وهى الاصل والفرع وحكم الاصل
والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس ونتيجته ولا
يجوز ان يكون ركنا له وموقوفا عليه كذا قاله ابن الحاجب وكلام
المصنف وان لم يكن صريحا فى كون الثلثة اركانا للقياس
لكنه يستفاد من توقفه عليها لان الوقوف على المعنى المذكور
والمعنى المذكور موقوف على الثلاثة الباقية **وهو** اى ذلك المعنى
الذى جعل علما على حكم النص **جايز ان يكون وصفا لازما**
للمنصوص عليه كالثمنية فانها لازمة للذهب والفضة عللنا
بها فى وجوب الزكاة فى حلى النساء وقلنا يجب الزكوة فى
المصوغ منهما كما يجب فى غير المصوغ بعلة الثمنية باصل الخلقة
وهذه الصفة لا تبطل بصيرورته حلية والخصم علل بها فى
باب الربوا وهو مردود عندنا لانه تعليل بالعلة القاصرة
بخلاف تعليلنا بالثمنية فى باب الزكوة لانها متعدية الى
الحلى والمراد بالثمنية ان يكون الذهب والفضة بحال يقدر
به مالية الاشياء **وعارضا** كالانفجار فى قوله عم فانها دم
عرق انفجر والتعليل به يدل على اعتبار صفة الخروج وهو
عارض لان الدم الذى فى العرق ليس بمنفجر **واسما** اى جايز
ان يكون المعنى اسما كالدم فى قوله عم للمستحاضة توضئى
وصلى وان قطر الدم على الحصير فانها دم عرق انفجر فان الدم
اسم علم اى موضوع غير مشتق من معنى والتعليل به يدل

على اعتبار صفة النجاسة فان قلت ما الفرق بين جواز التعليل
باسم الدم وعدم جوازه باسم الخمر اجيب بان التعليل هناك
لتعدية اسم الخمر الى النبيذ ثم ترتب الحرمة على اسم فيكون
قياسا في اللغة فلم يجز ههنا التعليل بمعنى الاسم لتعدية
الحكم الى الفرع لا باسم فيكون تعليلا بالوصف حقيقة فيصح
وجليا بحيث لا يحتاج الى النظر الكثير كوصف الطواف
في الهرة في قوله عم الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين
وخفيا مثل علة الربوا وهي القدر والجنس عندنا والطعم
في المطعومات والثمنية في الذهب والفضة عند الشافعي
والاقتيات والادخار عند مالك **وحكما** اي يجوز ان
يكون ذلك الوصف حكما شرعيا كالتعليل بالدينية الثابتة
في الذمة في جواز اداء الدين عن الميت قال النبي عم للمرأة
التي سالته عن الحج عن ابيها ارأيت لو كان على ابيك دين
فقضيته اما كان يجزيك فقالت نعم فقال عم دين الله
احق لان قوله عم دين عبارة عن الوصف ثابت في الذمة
وذلك بالوجوب وانه حكم **وفردا** كعلة تحريم النساء
وهو الجنس وحده او الكيل وحده او الوزن وحده **وعددا**
مثل القدر مع الجنس في علة تحريم التفاضل **ويجوز** ان
يكون الوصف الذي جعل علة **في النص** كقوله انها من الطوافين
وقوله عم كيلا بكيل **وغيره اذا كان ثابتا به** اي بالنص
كتعليل جواز السلم بفقد العاقد وذلك ليس في النص لانه

معنى

معنى في العاقد ولكنه ثابت بالنص باعتبار ان وجود السلم
المنصوص عليه بما روي انه عم نهى عن بيع ما ليس عند
الانسان ورخص في السلم يقتضي عاقدا والاعدام صفته
فيكون ثابتا باقتضائه فيكون كالثابت بعينه **دلالة**
اي دليل اطلق المصدر على الفاعل **كون الوصف علة** لما ذكر
ان ركن القياس هو الوصف اشار الى الدليل الذي يعلم به كون
الوصف علة **صلاحه وعدالته لظهور اثره في جنس الحكم
المعلل به** قبل القياس كما ان شهادة الشاهدين بعد صلاحهما
للشهادة بان يكون حرا عاقلا بالغا مسلما لا تقبل ما لم
يثبت عدالته والمؤثر باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها
وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تاثير
عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم وهو المقطوع الذي
لا ينكره احد والثاني ان يظهر اثر عين الوصف في جنس
ذلك الحكم وهو المذكور في الكتاب كتقديم الاخوة لاب وام
في التقديم في الميراث على الاخوة لاب فيقاس عليه ولاية النكاح
فان الولاية غير الميراث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة والثالث
ان يؤثر جنسه القريب في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء
الصلوات الكثيرة بعذر الاغماء فان تاثير جنسه وهو عذر
الجنون والحيض ظهر في عينه باعتبار لزوم الحرج والرابع
ما ظهر اثر جنسه في جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوات عن
الحائض فانه ظهر تاثير جنسه وهو مشقة السفر في جنس ذلك

الحكم وهو سقوط الركعتين وهذه الاقسام حجة **ونعني**
بصلاح الوصف ملايمته وهو اى الملايمة تذكير الضمير
باعتبار كونها وصفا **ان يكون على موافقة العلل المنقولة**
عن رسول الله عم وعن السلف اى الصحابة والتابعين
رضي الله عنهم بان لا يكون نائيا عن طريقهم في التعليل لان
الكلام في العلة الشرعية والمقصود بها اثبات الحكم الشرعي
فلا يصلح العمل بها الا ان يكون موافقة لما نقل عن الذين
بيانهم عرف احكام قال الغزالي المراد بالتناسب انه اذا اضيف
الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل لا كقولنا
حرمت لانها تقذف بالزبد وقولنا اذا سلم احد الزوجين
اضيفت الفرقة الى اباء الاخر لانه دينا سببه لا الى الاسلام لانه
عرف عاصما لا قاطعا للحقوق **كتعليلنا ولاية المناكح**
جمع منكح بفتح الميم بمعنى النكاح ولقايل ان يقول المصدر
لا يجمع الا اذا اريد به الانواع والنكاح ليس بمتنوع وما
قيل انه جمع منكوحة ففيه شذوذان احدهما حذف الياء
بعد الكاف والثاني جمع مفعول على مفاعيل مقصور على
السماع وقولهم ملاعين ومكاسير شاذ كذا في الشافية
لما يتصل به من العجز اللام متعلق بالتعليل والضمير في
به راجع الى الصغر اعلم ان ولاية انكاح الصغار معلولة
بالصغر اتفاقا وكذا في انكاح الصغار عندنا وبالبكارة عند
الشافعي وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا زوج الاب البكر

البالغة

با بياء

بالصغر في ج

البالغة من غير كفو من غير رضاءها لا ينفذ عندنا خلافا له وفيما
ان الاب يملك انكاح الثيب الصغيرة عندنا خلافا له **فانه**
اى الصغر **مؤثر** في اثبات الولاية في مال الصغير فان الصبا
مظنة العجز دون البكارة **تاثير الطواف** مفعول
مطلق **لما يتصل به من الضرورة** يعني التعليل بالصغر موافق
للعلل المنقولة لانه مثل الطواف الذي علل به النبي عم سقوط
النجاسة عن الهرة في قوله عم الهرة ليست بنجسة انما هي من الطوافين
فالطواف منشأ للضرورة وهي تعذر صون الاواني عن الهرة
والضرورة مؤثرة في اسقاط النجاسة فكذا الصغر منشأ للعجز
والعجز مؤثر في اثبات الولاية فكان التعليل بالصغر موافقا
لتعليل رسول الله عم **دون الاطراد** يعني ان الدليل الدال
على علية الوصف صلاحه وعدالته لا الاطراد **وجودا و**
عدما يعني وجود الحكم عند وجود الوصف وعدمه
عند عدمه كقوله عم لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه معلول
بشغل القلب وجودا وعدما فانه اذا وجد شغل القلب بشئ او بغضب
او شئ لم يحل له القضاء واذا لم يوجد شغل القلب بغضب او غيره
يحل له القضاء احتج اهل الطرد بان علل الشرع امارات على
الاحكام لا موجبة لان الموجب هو الله تعالى فاذا اطرد الحكم مع
الوصف علم كون الوصف امارة فلا حاجة بعد ذلك الى معنى
يعقل لان امارة الشئ ما يكون علامة على وجود ذلك الشئ
والجواب عنهم ان قولهم العلل امارات مسلم في حق الله

تعالى جعلها امارات لايجابه تعالى واما فى حقنا فليست كذلك
بل هى موجبة لانا مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل فاذا
وجدت العلة الشرعية وجد حكمها بها لا محالة كما نسبت الاجزية
الى افعالنا ونسب حل البضع الى النكاح والقصاص الى القتل
وان كان المقتول ميتا باجله واذا كان كذلك لم يكن بد
من التمييز **لان الموجود قد يكون اتفاقا** ومجرد الاطراد
لايميز بين الشرط والعلة الا ترى ان من قال لعبده حر ان
كلمت زيدا دار وجود العتق مع الكلام كما دار مع انت حر
وهو علة فلا بد من ان يكون مؤثرا **ومن جنسه** اى جنس
الاطراد **التعليل بالنفى** من حيث ان كلا منهما لا يصلح
دليلا **لان استقصاء العدم** اى عدم العلة واضافة
الاستقصاء الى العدم بادنى ملابسة يعنى طلب العلة فانتهى
الى عدمها **لا يمنع الوجود** اى وجود علة اخرى **من وجه
آخر** لان العدم لا يكون اعلى حالا من الوجود ووجود وصف
لا يمنع وجود وصف اخر يثبت الحكم به لما ثبت ان الحكم
قد يثبت بعلل شتى فكيف يمنع العدم والتعليل بالنفى
كقول الشافعى فى النكاح اى فى انه لا يثبت **بشهادة
النساء مع الرجال انه ليس بمال** وكونه غير مال لا يمنع قيام
وصف اخر له اثر فى اثباته بشهادة النساء مع الرجال و
هو ان النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات لانه لا يبطل
برجوع الشهود بعد القضا ولو كان مما يسقط بالشبهة

بطل

لبطل كما فى الحدود ويثبت بالهزل والاكراه فيكون
النكاح اسهل ثبوتا من المال فلما ثبت النكاح بما لم يثبت به
المال فلان يثبت بما يثبت به المال اولى **الا ان يكون
السبب معينا** استثناء من اعم الاحوال تقديره ومن جنس
الاطراد التعليل بالنفى فى جميع الاحوال الا فى حال كون
سبب الحكم المتنازع فيه معينا لا يكون له سبب اخر غيره
فيصح الاستدلال وهو فى الحقيقة جواب عما يقال انتم قد
عللتم بالنفى فى مواضع **كقول محمد فى ولد المغصوب انه لم يضمن
لانه لم يغصب** بيانه ان سبب وجوب الضمان هو
فيصح الاستدلال بعدم الغصب على عدم وجوب الضمان
لان ضمان الغصب لا يكون بلا غصب ومنها قول
محمد رح ايضا فى المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر
انه لا خمس فى ذلك لانه لم يوجف عليه المسلمون يعنى
انما يجب الخمس فيما اذا كان فى ايدى الكفار وانتقل الى المسلمين
بايجاف الخيل والمستخرج من قعر البحر لم يكن فى ايدى الكفار
لان قعر البحر يمنع ايديهم فلا يكون من الغنيمة فلا يكون فيه
الخمس **والاحتجاج** اى من جنس الاطراد الاحتجاج **استصحاب
الحال** وقيل هو الحكم بالثبوت فى الزمان الثانى بناء على انه
كان ثابتا فى الزمان الماضى وفى هذا التعريف بحث لان
الحكم بالثبوت فى الزمان الثانى هو فعل المجتهد وهو علة
يوجب الاستصحاب لا نفس الاستصحاب لان الاستصحاب

هو الدليل الذي يثبت به الحكم وقيل هو ابقاء ما كان على ما
كان وانما سمي هذا النوع استصحابا لان المستدل يجعل
الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال استدل الشافعي رح في
حجيته بان الحكم اذا ثبت على حجيته بان الحكم اذا ثبت
بدليل ولم يثبت له معارض قطعا يبقى الحكم بذلك الدليل
كما يثبت الشرايع بعده وفاته ع م اجاب المصنف عنه بقوله
لان المثبت ليس بمبق يعني الدليل الموجب لوجود حكم في
الشرع ليس موجبا لبقائه لان البقاء عرض آخر مفتقر الى
علة اخرى وكان البقاء غير الوجوب لما انفك عنه البقاء
والجواب عن الشرايع ان البقاء فيها بعد الرسول ع م
لتقرر الادلة الموجبة لبقائها وعدم احتمال النسخ فيها
لكونه ع م خاتم النبيين بنص القرآن وذلك اي الاستدلال
بالاستصحاب انما يتحقق في كل حكم عرف وجوبه اي
ثبوته بدليله ثم وقع الشك في زواله اي زوال الحكم
لعدم وجدان المزيل اعلم انه لا خلاف في عدم جواز
العمل بالاستصحاب قبل التامل والاجتهاد في المزيل
واما الخلاف في استصحاب حكم الحال لعدم دليل مغير
بطريق النظر والاجتهاد كان استصحاب المستدل اي جعله
حال البقاء على ذلك اي على الثبوت مصاحبا للحكم موجبا
اي دليلا ملزما عند الشافعي وعندنا لا يكون حجة موجبة
اي ملزمة على الخصم ولكنها حجة دافعة لالزام الخصم

وفائدة

[illegible]

وفائدة الخلاف تظهر في مسائل منها ما ذكره المصنف بقوله
حتى قلنا في الشقص اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة
فانكر المشتري ملك الطالب فيما اي في السهم الذي في يده
وقال ليس لك فيه ملك وانما هو في يدك بالاعارة ان القول
قوله يعني القول للمشتري ولا يجب اي لا يثبت للشفيع
الشفعة الا ببينة لانه يصلح للدفع والالزام عند وضع
الشيخ المسئلة في بيع الشقص ليتحقق خلاف الشافعي في
استصحاب الحال لانه لا يقول بالشفعة في الجوار ومنها رجل
قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم ثم اختلفا
فالقول قول المولى عندنا ولا يعتق العبد لان العبد متمسك
باستصحاب الحال لان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة للالزام
على المولى وعند الشافعي القول قول العبد لانه يصلح للالزام
فان قلت اذا طلب المجتهد المزيل ولم يظفر به يحصل غلبة
الظن بالاجتهاد والدليل الظني حجة تصلح للالزام قلنا
لا نسلم ان كل ظن معتبر وانما المعتبر ما قام الدليل القطعي
على اعتباره ولم يوجد هنا دليل قطعي ولا ظني على اعتباره
فلا يكون ملزما على الغير كالظن الحاصل بالتحري والاحتجاج
بتعارض الاشباه وهو عبارة عن تنافي امرين كل واحد
منهما مما يمكن ان يلحق به المتنازع فيه كقول زفر في غسل
المرافق انه ليس بفرض ان من الغايات ما يدخل تحت
المغيا كقولهم حفظت القرآن من اوله الى آخره ومنها ما

لايدخل كقوله تعالى واتموا الصيام الى الليل كقوله تعالى
فنظرة الى ميسرة فلا ندخل المرافق في وجوب الغسل
بالشك وهذا عمل بغير دليل يعني هذا الاحتجاج فاسد
لانه عمل بلا دليل لان الشك امر حادث بين العلم والجهل
فباى دليل يثبت هذا الحادث ايضا فلا بد له من مثبت فان
قال هو دخول بعض الغايات مع عدم دخول بعضها قلنا هل
يعلم ان المتنازع فيه من اى قبيل فان قال اعلم نفى الشك
لانه مع العلم لا يجتمع وان قال لا اعلم فقد اقر بالجهل وعدم
الدليل معه وفي بعض الشروح ما دخل دخل بدليل وما لم يدخل
لم يدخل بدليل فلا يكون تعارضا في المرفق لانه لم يجتمع دليل
الدخول وعدم الدخول ومن شرط التعارض اتحاد المحل كما في
سود الحمار لان تعارض الدليلين في نفس السور وفيه نظر
لان المراد من التعارض ليس هو التعارض المصطلح ولان
غاية ما في الباب ان تعارض الاشباه يحدث الشك لكن
الترم في التوقف لا في الميل الى احدهما بلا ترجيح وللقائل ان
يقول انه عمل بالاصل لا بالميل الى احدهما لان وجوب الغسل
قطعا مع وجود الشك لا يتصور فينبغى وجوب الغسل
قطعا والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف اى من
جنس ما طرد الاحتجاج بالوصف الذي لا يستقل بنفسه
في اثبات الحكم بل يحتاج الى انضمام وصف اخر اليه يقع به
اى بذلك الوصف الفرق بين الاصل والفرع يعني لا يوجد
ذلك

فان قلت ولبيد تعارض الاشباه
قلنا هو امر حادث صح

ذلك الوصف في الفرع كقوله اى كقول بعض اصحاب الشافعي
في مس الذكر انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو
يبول وهذا فاسد لانه قياس بلا مقيس عليه لانه ان جعل
نفس المس مقيسا عليه لزم قياس المس وان جعل مع وصف آخر
وهو قوله يبول لا يوجد ذلك في الفرع والاحتجاج بالوصف
المختلف فيه وهو ان يقيس صورة على اخرى ويجعل الجامع
وصفا اختلف في كونه للحكم كقولهم في الكتابة الحالة
في انها باطلة انه عقد لا يمنع من التكفير اى من جواز التكفير
بالاعتاق فكان فاسدا كالكتابة بالخمر وهو فاسد لانه
تعليل بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان الكتابة لا تمنع
جواز الاعتاق من التكفير عندنا حالة كانت او مؤجلة فلم يكن
عدم المنع عن التكفير دليلا على فساد الكتابة فيلزم عليه
اقامة الدليل على ان الصحيح منها مانع عن جواز الاعتاق ليصح
الاستدلال بجواز الاعتاق على فساد الكتابة فقبل اقامة
الدليل كان فاسدا والاحتجاج بما لا يشك في فساده
بحيث لا يخفى على احد من اهل الفطانة كقولهم اى قول اصحاب
الشافعي في منع جواز الصلوة بثلاث ايات الثلاث
ناقص العدد عن سبعة يريد بها الفاتحة فلا يتادى
به الصلوة كما دون الاية اى كما لا يجوز بما دون الاية
وهذا ظاهر الفساد اذ لا اثر للنقصان من السبعة في عدم
جواز الصلوة ذكر في المخلص ان قراءة الفاتحة ركن حتى ان

من عجز عنها يقرأ سبع ايات من القرآن متفرقة او متوالية
وان عجز عنها يسبح ويهلل بقدر الفاتحة قال صاحب القواطع مثل
هذه التعليلات ضلال وزلة في الدين ومنع عن سبيل الرشاد
للمستفيدين وهذا غير منقول من السلف بل احداث من كان
من طريق الفقهاء بعيدا **والاحتجاج بلا دليل** لاخلاف
في انه يطلب الدليل ممن قال حكم الله في هذه الحادثة كذا ولا يطلب ممن
قال لا اعلم حكم الله في هذه الحادثة واما النافي للحكم كمن قال ليس على
الصبي والمجنون زكوة فهل عليه دليل ام لا قال اصحاب الظواهر
لا دليل على معتقد النفي بل يكفي التمسك بلا دليل وهو المراد من قوله
والاحتجاج بلا دليل وقال بعضهم يجب على النافي في العقليات
فقط وعند الجمهور ليس بحجة اصلا لا في الاثبات ولا في النفي
تمسك اصحاب الظواهر بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما
الاية فانه تعالى علم نبيه ع م الاحتجاج بلا دليل واحتج بعض
من خصص العقليات بان مدعي النفي والاثبات في العقليات
يدعي حقيقة الوجود والعدم كقوله زيد في الدار زيد ليس
في الدار واما في الشرعيات فمدعي الاثبات كوجوب شيء وندبه
مدعي حكما شرعيا واما النافي فينكر وجود الوجوب ويدعي
انتفاؤه وليس ذلك بحكم شرعي فكيف يطالب بالدليل واحتج
الجمهور بقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا
او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين
امر النبي ع م بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا

فان

فان قلت لا دليل نفي للدليل المثبت فيكون انتفاؤه دليلا
على النفي ضرورة اذ لا واسطة بين النفي والاثبات قلت قوله
لا دليل انما يكون دليلا اذا كان النافي عالما بجميع الادلة
فاما من لا علم له بذلك فهو جهل بالدليل لا علم بانتفاء الدليل
فان قلت قد قال ابو حنيفة رح لا خمس في العنبر لانه لم يرد به
الاثر قلت ما اكتفى بقوله لا اثر فيه بل ذكر انه بمنزلة السمك
قلت وما بال السمك لا يجب فيه الخمس قال لانه بمنزلة الماء ولا خمس
في الماء هذا اشارة الى معنى مؤثر يعني القياس ان لا يجب فيه الخمس لانه
انما يجب فيما كان اصله في يد العدو وحوته ايدينا قهرا وغلبة وانما
وجب في بعض الاموال بالاثر ولم يرد فيه اثر بخلاف القياس
فترك على اصل القياس **وجملة ما يعلل به** اي جميع ما يقع التعليل
لاجله **اربعة اقسام** لما فرغ عن بيان شرط القياس
وركنه شرع في بيان حكمه الاول **اثبات الموجب** بكسر الجيم
اي العلة **او وصفه** والثاني **اثبات الشرط** اي شرط الحكم
او وصفه الثالث **اثبات الحكم او وصفه كالجنسية لحرمة
النساء** هذا مثال لاثبات الموجب يعني الجنس بانفراده هل
هو علة محرمة للبيع نسيئة ام لا فعندنا يحرم وعند الشافعي
لا يحرم وهذا اختلاف وقع في موجب الحكم فلا يصح اثباته
بالراي وانما يجب على المدعي الدليل من النص او دلالته او اشارته
او اقتضائه لان الثابت بها ثابت بالنص فقلنا الجنس بانفراده
يحرم النسيئة باشارة النص لان علة الربوا القدر والجنس على ما مر

حيث قال محمد في جامعه عن ابي حنيفة لا خمس في العنبر
فان قلت لم قال لانه بمنزلة السمك صح

ووجدنا في النسية شبهة الفضل وهي الحلول في احد الجانبين
لان النقد خير من النسية فالجنس من حيث انه بعض العلة فاثبتنا
شبهة العلة الربوا لان الشبهة كالحقيقة في الباب حتى
فسد البيع مجازفة لشبهة الربوا **وصفة السوم في زكوة**
الانعام هذا مثال الاثبات وصف الموجب وهذه الصفة
هل هي شرط للزكوة ام لا فعند العامة شرط وعند مالك لا
وهذا نظير الاول لا يجوز التكلم فيه بالراى بل بالنص وهو قوله
عم في خمس من الابل السايمة شاة ولنا اطلاق قوله تع خذ من
اموالهم صدقة تطهرهم من غير اشتراط السوم **والشهود في**
النكاح هذا مثال الاثبات الشرط للحكم اختلف في اشتراط
الشهود في النكاح وهي شرط عندنا خلافا لمالك فلا يجوز
اثباته ولا نفيه بالقياس بل بالنص وهو قوله عم لا نكاح
الا بشهود وهو يتمسك بقوله عم اعلنوا النكاح **وشرط**
العدالة والذكورة فيها اى في الشهود هذا مثال الاثبات
صفة الشرط والاختلاف فيه وهو ان الشهود شرط لانعقاد
النكاح لاتفاق بيننا وبين الشافعي ولكن اختلف في
صفة الشهود وهي الذكورة والعدالة فعندنا لا يشترط ذلك
لقوله عم لا نكاح الا بشهود من غير اشتراط العدالة والذكورة
وهو يتمسك بقوله عم لا نكاح بولى وشاهدى عدل قلنا
لم يصح قوله وشاهدى عدل في كتب الحديث وانما الرواية
لا نكاح الا بولى **والبتيراء** هذا مثال الاثبات الحكم اختلفوا

فى الركعة

في الركعة الواحدة هل هي صلوة مشروعة ام لا فعندنا ليست
بصلوة خلافا للشافعي هو يتمسك بما روى ان النبي عم
قال اذا خشي احدكم الصبح فليوتر بالركعة ولنا انه نهى عن
البتيراء اى عن الركعة الواحدة **وصفة الوتر** هذا مثال
الاثبات صفة الحكم اختلفوا في صفة الوتر وهي واجبة
عند ابي حنيفة لقوله عم ان الله زادكم صلاة الا وهي الوتر
والمزيد لا بد ان يكون من جنس المزيد عليه وعند صاحبيه
والشافعي سنة لقوله عم لا حين ساله الاعرابي هل على
غيرهن **والرابع تعدية حكم النص اليها** اى الى محل
لا نص فيه ليثبت فيه اى حكم النص فيما لا نص فيه **بغالب**
الراى فالتعدية حكم لازم للتعليل **عندنا** حتى يبطل
التعليل عند عدمها فيكون بين التعليل والقياس مساواة
عندنا **جايز عند الشافعي** لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة
فعنده التعليل اعم من القياس لانه يوجد التعليل بدون
القياس في العلة القاصرة **كالتعليل بالثمنية** لانه اعتبر
العلة المستنبطة بالعلة المنصوص عليها فكما ان الحكم لا يتعلق
بالعلة في النص فيكون صحيحة بدون التعدية فكذا هذا
ولان صحة تعدية العلة موقوفة على صحتها في نفسها
فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة تعديتها الى الفرع
لزم الدور وهو باطل ولنا ان دليل الشرع لا بد وان يكون
موجبا للعمل او العلم والتعليل لا يفيد العلم بالاتفاق ولا

عمل في المنصوص عليه لان الحكم ثابت بالنص وهو فوق التعليل
فلا يصح قطع الحكم عن النص فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية
فان قلت التعليل بالعلة القاصرة تفيد اختصاص حكم النص
قلت انه يحصل بترك التعليل لان غيره انما يلحق به بالتعليل واذا
لم يعلل تحصل هذه الفايدة على ان التعليل بالعلة القاصرة
لا يمنع التعليل بالعلة المتعدية لجواز ان يكون النص معلولا
بعلتين وهذا لان العلل الشرعية امارات فلا يمتنع نصب
علامتين على شئ واحد قيل هذا الخلاف فرع اصل اخر وهو
ان الحكم في المقيس عليه يضاف الى النص عندنا فلا فايدة في العلة
في القاصرة وعند الشافعي الحكم مضاف الى العلة في الاصل
والفرع وهو قول بعض مشايخنا فيجوز التعليل بعلة قاصرة
وهذا ليس بشئ فان اضافة الحكم الى العلة في محل النص ابطال
عمل النص بالتعليل او اسناد الحكم الى الاضعف مع وجود الاقوى
واذا كان كذلك لم يفد التعليل بلا تعدية والجواب عن الدور
انا نقول لم يجوز ان يقال صحتها في نفسها لا يتوقف على صحة
تعديتها بل على وجودها في الفرع فينقطع الدور على انه وقف
معية فلا يضر انما الممتنع اذا كان باشتراط سبق كل واحد منهما
على الاخر **والتعليل للاقسام الثلاثة الاول ونفيها**
باطل لا خلاف في ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء بالراي
لا بطريق التعدية باطل لان التعليل شرع لادراك احكام
الشرع وفي اثبات الموجب وصفته اثبات الشرع وليس للعبد

ولاية

ولاية ذلك وفي اثبات الشرط وصفته ابطال وهذا نسخ لانه
لو لم يكنه شرطا لوجد الحكم بدونه وبعد ما صار شرطا لا يوجد بدونه
فكان دفعا للحكم وذلك للعبد ولا خلاف ايضا ان اثبات الحكم
بطريق التعدية جايز وانما الخلاف في اثباتها بطريق التعدية
من اصل بان يثبت شرطا او سببا حكم بنص او اجماع فيعلل
ويعدى الى محل اخر فقال عامة اصحابنا لا يجوز وقال اكثر
الاصوليين يجوز وهو اختيار صاحب الميزان وفخر الاسلام
احتج المنكرون بانه لا بد للقياس من معنى جامع فاذا قسنا اللواطة
على الزنا مثلا في كونه سببا للحد لا بد من ان نقول ان الزنا سبب
للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة ليمكن جعل اللواطة
سببا له ايضا وح يكون الموجب للحد المعنى المشترك فيخرج
الزنا واللواطة عن كونهما موجبين له لان الحكم لما استند
الى المعنى المشترك استحال مع ذلك استناده الى خصوصية
كل واحد منهما فيلزم منه بطلان القياس لان شرطه بقاء الاصل
ولم يبق في الزنا الذي هو الاصل حكمه وهو ان يكون سببا
للحد واحتج المجوزون بان القياس رد الشئ الى نظيره وذا يتحقق
في الاسباب والشروط كما يتحقق في الاحكام ولا معنى لقولهم
فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين للحد لان الوصف الذي
يوجب سببية الزنا للحد اذا كان مشتركا لا يخرج الزنا من ان
يكون موجبا للحد لان ذلك المعنى يوجب للحد بسببية الزنا
فالمراد من قول المص والتعليل للاقسام باطل اثباتها ابتداء

لا بطريق التعدية ان تابع فخر الاسلام والا فالمراد منه التعليل
مطلقا فلم يبق الا الرابع اي لم يبق استعمال القياس الا في القسم
الرابع وهو تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ولما كان الرابع على وجهين
بان يكون التعدية بناء على العلة الظاهرة وهو القياس او على العلة
الباطنة وهو الاستحسان شرع في بيان الاستحسان قيل هو العدول
عن القياس الى قياس اقوى منه لكنه ليس بجامع اذ لم يدخل فيه الاستحسان
الثابت بالاثر والاولى ما ذكره المصنف في شرحه وهو دليل يعارض
القياس الجلي فقوله دليل يشمل انواع الاستحسان وقوله يقابل
القياس الجلي يخرج القياس الذي يترك به الاستحسان فانه
يقابل القياس الخفي دون الجلي فلا يدخل تحت الاستحسان و
الاستحسان انواع يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس
الخفي كالسلم فان القياس يابى جوازه لعدم المعقود عليه عند
العقد الا انا تركناه بالنص وهو قوله عم من اسلم منكم فليسلم
في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم الحديث والاستصناع
فيما فيه تعامل الناس مثل ان يأمر انسانا بان يخرز له خفا بكذا
ويبين وصفه ومقداره ولم يذكر له اجلا والقياس يقتضي
ان لا يجوز لانه بيع معدوم لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع
لتعامل الناس فيه فان قلت الاجماع وقع متعارضا بالنص
وهو قوله عم لا تبع ما ليس عندك واجيب بان النص صار
مخصوصا في حق هذا الحكم بالاجماع وفيه نظر لان القران
شرط الخصوص عندنا والاجماع ليس بمقارن ويمكن ان يجاب

الاستصناع

عنه

عنه بان القران شرط في التخصيص الاول والنص مخصوص قبل
الاجماع بالسلم فيجوز بعده بالاجماع وتطهير الاواني مثال
للضرورة فان القياس يقتضي عدم تطهيرها اذا تنجست
لانه لا يمكن صب الماء عليها حتى تطهر وتركوا العمل بالقياس
لضرورة عامة الناس وطهارة سور سباع الطير مثال للقياس
الخفي فان القياس الظاهر يقتضي نجاسته لان لحمه حرام كسور
سباع البهائم وفي الاستحسان طاهر لان سباع البهائم
ليس العين ونجاسة سورها باعتبار انها تاخذ بلسانها
فيختلط بلعابها النجس بالماء وسباع الطير تاخذ بمنقارها
وهو عظم جاف ليس بنجس في الميت فعظم الحي اولى ولما
صارت العلة هذا شروع ترجيح الاستحسان على القياس
بعد بيان انواع الاستحسان عندنا علة باثرها خلافا
لاهل الطرد كما مر بيانه قدمنا على القياس الاستحسان الذي
هو القياس الخفي وفيه رد لمن طعن على ابي حنيفة واصحابه
بان حجج الشرع اربعة الاستحسان قسم خامس تفرد به
ابو حنيفة وهذا قول بالتشهي لانهم ان انكروا هذه التسمية
فلا مشاحة في الاصطلاحات وان انكروا من حيث المعنى
فباطل ايضا لانا لا نعني به دليلا من الادلة المتفق عليها
في مقابلة القياس الجلي ونعمل به اذا كان اقوى من القياس ونقل
عن الشافعي رح انه قال من استحسن فقد شرع يريد ان
من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل عن الشارع

فهو الشارع لذلك الحكم اذا قوي اثره مثاله سور سباع الطير
فانه نجس بالقياس على سور سباع البهايم وهذا معنى ظاهر
الاثر وفي الاستحسان طاهر لان نجاسة السبع ليست
لعينه بدليل جواز الانتفاع بجلده وهذا الاستحسان
قوي اثره الباطن فرجح على القياس لان الاعتبار للاثر
الا ترى ان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة فرجح العقبى
بقوة اثرها من حيث الدوام والصفا على الدنيا لضعف
اثرها من حيث الكدورة والفنا وقدمنا القياس لصحة
اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده
كما اذا تلى اية السجدة في صلوته فانه يركع لها ان شاء
ان كانت الاية في اخر السورة وان شاء سجد الا ان
الركوع يحتاج الى النية دون السجدة وان كانت
في وسط السورة ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرا
ما بقي فان ركع في موضع السجدة اجزاه فان ختم السورة
ثم ركع لم يجزه نواها او لم ينوها لانها صارت
دينا في الذمة لا تتادى بالركوع ولا بالسجدة الصلاتية
كذا في الذخيرة وذكر الناطفي شيخ القدوري ولو ركع
في وسط السورة فنوى السجدة عن التلاوة والركوع
جميعا جاز عنهما وبه ناخذ قياسا يعني يقيم الركوع
مقام سجدة التلاوة فانها تجزا بها في القياس لان
الركوع والسجود متشابهان في معنى الخضوع ولهذا

اطلق الركوع على السجود في قوله تعالى وخر راكعا مجازا فان
الخرور وهو السقوط موجود في السجود دون الركوع فهذا
قياس ظاهر وفي الاستحسان لا يجزيه لانا امرنا بالسجود
والركوع غيره حقيقة الا ترى ان الركوع في الصلوة
لا ينوب عن السجدة فيها فلان لا ينوب عن سجدة التلاوة
كان اولى وهذا اثره الظاهر لان المامور به لا يتادى
بغيره فيفسد به وجه القياس لكن القياس اولى بالعمل
بسبب قوة اثره الباطن الا ترى ان السجود عند التلاوة
لم يشرع قربة مقصودة ولم يصح نذره وانما المقصود
به التواضع والركوع في الصلوة يعمل ما هو المقصود
من السجود لان الركوع فيها عبادة كالسجود فيسقط
عند السجود بخلاف سجود التلاوة حيث لا يجوز اقامة
الركوع مقامه لان كل واحد منهما مقصود بنفسه
فصار الاثر الخفي للقياس وهو حصول المقصود بالركوع
مع الفساد الظاهر وهو اعتبار نفس النية والعمل بالمجاز
مع امكان الحقيقة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان
وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الخفي وهو جعل غير
المقصود مساويا للمقصود ثم بين المص الفرق بين
المستحسن بالقياس الخفي وبين المستحسن بالاثر والاجماع
والضرورة فقال ثم المستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته
بخلاف الاقسام الاخر لانها غير معلولة بل هي معدول

فان قلت فيه [illegible] ان [illegible] القياس [illegible] العقد [illegible] ان [illegible]
الخفي [illegible] القياس [illegible] بالقياس [illegible] الخفي [illegible]
بيع [illegible] حكم [illegible] الاحكام [illegible] القياس [illegible]
[illegible] الذي [illegible] الكيفية [illegible]
[illegible] اضعف [illegible] النصاب [illegible]
[illegible]

بهاعن القياس فلا يقبل التعدية ثم بين ما لا ذكر فقال
الا ترى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين
البايع قياسا لانهما لما اتفقا على ان المبيع ملك المشتري
والمشتري لا يدعى شيئا في الظاهر على البايع وانما البايع
يدعى زيادة الثمن وكان القياس ان يسلم المبيع الى المشتري و
ياخذ منه ما اقر به ويحلف على الباقي كما في ساير الخصومات ويوجبه
اى يمين البايع كما يجب على المشتري فيتحالفا استحسانا لان
المشتري يدعى تسليم المبيع عند احضار ما اقر به والبايع ينكره
وهذا اى وجوب التحالف قبل القبض حكم يتعدى الى
الوارثين اى وارث البايع والمشتري حتى لو وقع الاختلاف
بينهما بعد موت المتعاقدين في مقدار الثمن قبل القبض يجرى
التحالف بينهما لان الوارث قايم مقام المورث في حقوقه
والاجارة اى يتعدى وجوب التحالف من البيع الى الاجارة
حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل ان
ياخذ القصار في العمل يتحالفان لان التحالف لدفع الضرر
لكل واحد منهما بطريق الفسخ ليعود اليه راس ماله وعقد
الاجارة يحتمل الفسخ فاما بعد القبض اى الاختلاف في
مقدار الثمن بعد قبض المبيع فلم يجب يمين البايع الا بالاثر
وهو قوله عم اذا اختلفا البايعان والسلعة قايمة بعينها
تحالفا وترادا لان المشتري لا يدعى على البايع شيئا اذ المبيع
مسلم اليه وكان ثبوت التحالف بالاثر على خلاف القياس

عند

عند ابي حنيفة وابي يوسف فيقتصر على مورد النص فلا يصح تعديته
الى الوارثين ولا يتحالف الموجر والمستاجر اذا اختلفا بعد استيفاء
المعقود عليه وعند محمد يجرى التحالف بين الوارثين لان عنده انما
يصار الى التحالف باعتبار ان كل واحد منهما يدعى عقدا ينكره الاخر
وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده وجوابه لا نسلم ان كل واحد
منهما يدعى عقدا اخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن لان البيع
بالف قد يصير بالفين بزيادة الثمن فلم يصح تعديته وشرط
الاجتهاد لما فرغ من بيان القياس وركنه وشرط شرع في بيان
الاجتهاد وشرط لانه لا بد للقياس من القايس وانما لم يبين نفس
الاجتهاد لشهرته وهو عند الاصوليين بذل المجهود في استخراج
الاحكام من الادلة الشرعية ان يحوى علم الكتاب بمعانيه
اى مع معانيه لغة وشرعا ووجوهه التى قلنا مثل الخاص والعام
وكساير الاقسام ولا يشترط ضبطها بل يكفي ان يكون عالما
بمواقعها ويرجع اليها وقت الحاجة قيل المراد به ما يتعلق به
الاحكام وذلك مقدار خمسمائة اية وعلم السنة بطرقها
والمراد بها ايضا ما يتعلق به الاحكام وان يعرف وجوه القياس
اى طرايقه وشرايطه وحكمه الاصابة بغالب الراى حتى قلنا ان
المجتهد قد يخطى ويصيب والحق في موضع الخلاف اى في المسائل
الفقهية واحد باثر ابن مسعود في المفوضة وهى التى مات عنها
زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا قال ابن مسعود فيها
اجتهد برايي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطا فمني ومن

الشيطان وشاع هذا بينهم ولم ينكر عليه احد فكان اجماعا
منهم على ان الاجتهاد يحتمل الخطاء وقالت المعتزلة كل مجتهد
مصيب لانه تعالى كلف المجتهد باصابة الحق فيكون كل مجتهد
مصيبا والا يلزم من التكليف باصابة الحق تكليف ما ليس في الوسع
كاستقبال القبلة فانها جهة واحدة وعند الاشتباه تصير
الجهات كلها قبلة والحق في موضع الخلاف متعدد وهذا في
النقليات لا في العقليات التي هي من اصول الدين والحق فيها
واحد بالاجماع والمخطئ كافر ان خالف ملة الاسلام كاليهودي
والنصراني والجواب عنهم انهم ما كلفوا باصابة ما عند الله من الحق
بل كلفوا بالاجتهاد للاصابة فكانوا مصيبين في الاجتهاد
وان اخطأ بعضهم الحق كمن امر جماعة بطلب فرس ضل
فخرج كل الى جانب وبذل واحد جهده في الطلب لكن من وجد
الفرس مصيب ابتداء وانتهاء والباقون مصيبون ابتداء
ولا نسلم ان المجتهد في القبلة مصيب لا محالة فان اصحاب
ابي حنيفة قالوا في قوم متحرين في القبلة مختلفين من علم حال
امامه فسدت صلوته لان امامه مخطئ عنده في القبلة ثم
المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء اي في اجتهاده وانتهاء اي فيما
ادى اليه اجتهاده عند البعض واليه مال الشيخ ابو منصور
لقوله عليه السلام ان اخطأت فلك حسنة اطلق الخطأ فانصرف
الى الكامل وهو ما يكون ابتداء وانتهاء فدل ان المجتهد اذا اخطأ
يكون مخطئا ابتداء وانتهاء والمختار انه مصيب ابتداء

اي

اي في نفس اجتهاده بمعنى انه يكون فعله فعلا شرعيا فيكون ماجورا
ومخطئ انتهاء اي في اصابة المطلوب والجواب عنهم ان الخطأ
المطلق لا يستوجب الاجر وقوله عليه السلام فلك حسنة يدل على ان
خطأه ليس الخطاء الكامل فتعين ان يكون الخطأ فيما هو الحق لا في
نفس الاجتهاد ولهذا اي لاجل ان كل مجتهد يخطئ ويصيب
قلنا لا يجوز تخصيص العلة وهو تخلف الحكم في بعض الصور
عن الوصف المدعى عليته وانما سمي هذا المعنى تخصيصا لان
العلة باعتبار حلولها في محال متعددة توصف بالعموم وان لم
يكن لها عموم حقيقة فاذا وصفت بالعموم يكون اخراج
بعض المحال عن تاثيرها تخصيصا لانه يؤدي الى تصويب
كل مجتهد خلافا للبعض كمشايخ العراق والكرخي فانهم جوزوا
تخصيص العلة المستنبطة محتجين بان العلة امارة على الحكم
بجعل الشارع فجاز ان تجعل امارة في بعض المواضع دون
البعض فالتخلف لا يخرجها عن كونها امارة لان الامارة لا
تستلزم وجود الحكم في كل المواضع قيدنا بالمستنبطة لان
تخصيص العلة المنصوصة جوزه بعض من لم يجوز تخصيص
المستنبطة لان الله تعالى جعل السرقة والزنا علتين للحد
والقطع وقد يوجد زان وسارق لا يحد ولا يقطع وذلك
اي بيان التخصيص ان يقول المعلل كانت علتي توجب ذلك
الحكم لكنه لم يجب اي لكن الحكم لم يثبت بتلك العلة في صورة
النقض مع قيامها اي قيام تلك العلة لمانع فصار اي المحل

الذى لم يثبت حكم العلة فيه مع وجودها مخصوصا من العلة
اى مخرجا من كونه محل تأثير العلة بهذا الدليل وهو المانع
انما ذكر هذا الان بمجرد قوله لكنه لم يثبت لم يسمع منه بل يجب
عليه اظهار مانع صالح للتخصيص ولقائل ان يقول اذا شرط
بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم تصويب كل مجتهد اذ لا
اذ لا يتيسر لكل مجتهد ان يبين عند ورود النقض على علته
مانعا صالحا للمنع وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة فان
قلت ما ذهبتم اليه من اضافة عدم الحكم الى عدم العلة يستلزم
تصويب كل مجتهد ايضا لان كل مجتهد اذا ورد عليه نقض
يمكنه ان يقول به عدمت علتى فى صورة النقض قلت التخصيص
بالمانع يستلزم التناقض بخلاف الاضافة الى العدم لان
كون الوصف علة شرعية يقتضى لزوم الحكم مطلقا
لكون العلة الشرعية علة تامة فاستحال تخلف الحكم
عنها مع وجودها واذا انتفى جزؤها او زاد عليه وصف
آخر لم تبق تلك العلة علة فتخلف الحكم حينئذ لانتفاء
الحكم واما التخصيص بالمانع فان العلة فيه موجودة
بتمامها وتخلف عنها الحكم فيلزم ان يكون علة غير علة وهو
تناقض ظاهر وبيان ذلك اى بيان كون عدم الحكم
مضافا الى المانع عند الخصم والى عدم العلة عندنا فى الصائم
النائم اذا صب الماء فى حلقه انه يفسد الصوم لفوات ركنه
ويلزم عليه الناسى فان صومه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة

فمن

فمن اجاز الخصوص اى تخصيص العلة قال امتنع حكم هذا
التعليل ثمة لمانع وهو الاثر وهو قوله عليه السلام تم على صومك
فانما اطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة وقلنا امتنع اى الحكم
فى الناسى لعدم العلة حكما لان فعل الناسى منسوب الى
صاحب الشرع حيث قال فانما اطعمك الله فسقط عنه
معنى الجناية فصار الاكل اكلا حكما وبقى الصوم لبقاء
ركنه لا لمانع مع فوات ركنه والنائم ليس فى معناه لان
الفعل الذى يفوت به ركن الصوم مضاف الى غير من له الحق
فبقى معتبرا وجعلنا ما جعله الخصم مانعا للحكم وهو
الحديث دليلا على عدم العلة حكما وبنى على هذا اى بنى من
اجاز تخصيص العلة على جوازه تقسيم الموانع كذا فى جامع
الاسرار شرح المنار والاولى ان يقرأ وبنى على صيغة المجهول
اى وبنى على بحث التخصيص التقسيم المذكور لان القسمين الاولين
ليسا بمانعين للحكم مع وجود علته وانما يمنعان نفس العلة
وعدم الحكم انما هو باعتبار عدم العلة لا لمانع مع وجود العلة
فلا يكونان من اقسام تخصيص العلة وهى اى الموانع خمسة
عرفت بالاستقراء مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر ومانع يمنع
تمام العلة كبيع عبد الغير ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط
اى كالخيار الثابت بالشرط فانه يمنع ثبوت الحكم وهو الملك ولا يمنع
من انعقاد العلة وهو الايجاب والقبول ومانع يمنع تمام
الحكم كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكنه لا يتم

الصفقة بالقبض معه ويتمكن من له الخيار من الفسخ بدون
قضاء او رضاء ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه
لا يمنع من ثبوت الحكم ولا من تمامه حتى يتمكن المشتري من
التصرف في البيع ولا يتمكن من الفسخ بدون الرضاء او القضاء
ولكنه يمنع لزوم الحكم وهو الملك لان له ولاية الرد والفسخ
فلا يكون الحكم لازما لكونه قابلا للزوال ثم العلل لما بين الشيخ
شرط القياس وركنه وحكمه شرع في بيان دفعه ليتم بيانه
اذ القياس انما يتم اذا خلى من الدفع قال ثم العلل نوعان
على زعم القايسين وانما قيد به لان العلل الطردية ليست بعلل
شرعا لما مر بيانه وانما قدمها على المؤثرة لان المؤثرة لا يجري فيها
المناقضة وفساد الوضع فاحتيج الى معرفتها ليحكم عليها بالانتفاء
في المؤثرة فقدم الطردية وبينهما فيها طردية ومؤثرة والاحتجاج
بالطردية وان كان فاسدا الا انه مال اليها اهل النظر فلذلك
ذكر العلل الطردية ليتبين الاعتراضات الواردة عليه
فقال اما الطردية فوجوه دفعها اربعة القول بموجب العلة وهو
التزام ما يلزمه المعلل اي قبول السائل ما يثبته المعلل بتعليله
مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه وهذا القيد اهمله المصنف
وهو محتاج اليه ومذكور في عبارة غيره وهو القول يلجي اصحاب
الطرد الى القول بالتاثير لانه لما سلم موجب علته في المتنازع فيه
مع بقاء الخلاف احتاج الى معنى مؤثرة ضرورة كقولهم اي كقول
بعض اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى

الا

الا بتعيين النية كصوم القضاء والكفارة وهذه علة طردية
لان وصف الفرضية في الصوم توجب تعيين النية اينما كان فكان
وجوب التعيين حكما دايرا مع وصف الفرضية فنقول عندنا
لا يصح الا بتعيين النية وهو واجب وانما يجوزه باطلاق
النية على انه تعيين يعني سلمنا ان التعيين واجب لكن
لا يلزم من هذا ثبوت ما تنازعنا فيه وانما النزاع في ان اطلاق
النية هل هو تعيين ام لا فعندهم ليس بتعيين لعدم وجود
القصد الى الوصف وعندنا هو تعيين بتعيين الشرع لان
هذا الصوم توحد بالمشروعية في هذا الوقت وليس له مزاحم
فصار اطلاق النية فيه بمنزلة التعيين فيصاب بمطلق الاسم
كالمتوحد في الدار فان قلت ان الخصم يقول التعيين بطريق
القصد الى الفرضية شرط كما في القضاء والكفارة فان سلمت
هذا لم يبق الخلاف قلت هذا القيد غير مذكور في كلامهم
ولم يقولوا الا بالتعيين قصدا فان زادوا هذا القيد في
استدلالهم ندفعه بالممانعة بان نقول لا نسلم ان كون
الصوم صوم فرض يوجب تعيين النية قصدا ولا نسلم
ان علة وجوب تعيين النية قصدا في القضاء والكفارة
هو مجرد كونه صوم فرض فان قلت القول بالموجب يؤدي
الى القول بتخصيص العلة لان السائل يقول ان علة المعلل توجب الحكم
لكنه تخلف عنه لمانع ثبت عنه فيكون تخصيصا فمن انكر
التخصيص لا يستقيم له القول بالموجب والمصنف ممن انكره فينبغي

ان لا يصح عنده قلت القول بالموجب ظاهر وليس بتخصيص
لان المقصود منه دفع النقض عن العلة ببيان المانع وليس فيما
نحن بصدده مقصود السائل تخصيص علة المعلل وانما مقصوده
المخاصمة وابطال كلامه معنى فلهذا صح عنده والممانعة وهي
عدم قبول السائل ما ذكره المعلل من مقدمات الدليل كلها او
بعضها من غير اقامة الدليل عليه وهي اربعة اقسام بالاستقراء
اما ان يكون في نفس الوصف بان يقول لا نسلم ان الوصف
الذي يدعيه علة موجود في المتنازع فيه مع تسليم تعلقه
به في الاصل مثاله قول الشافعي في كفارة الافطار انها عقوبة
متعلقة بالجماع فلا تجب بغيره من الاكل والشرب كحد الزنا
قلنا لا نسلم ان الكفارة متعلقة بالجماع مع تسليمنا ان وجوب
الحد في الاصل متعلق بالجماع بل الكفارة متعلقة بالافطار
بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه لعدم الفطر او في صلاحه
اي صلاحية الوصف للحكم مع وجوده بان يقول بعد
تسليم وجود الوصف لا نسلم انه صالح للعلية مثاله قول
الشافعي في اثبات ولاية الاب بوصف البكارة انها جاهلة بامر
النكاح لعدم الممارسة بالرجال فنقول لا نسلم ان وصف البكارة
صالح لهذا الحكم لانه لم يظهر له تاثير في موضع اخر سوى محل
النزاع او في نفس الحكم مثل قولهم في مسح الرأس انه ركن في
الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول لا نسلم ان التثليث
مسنون في الغسل بل المسنون هو الاكمال بعد تمام الفرض والتكرار

صبر

صبر اليد في الغسل ضرورة ان الفرض استغرق محله وهذا
المعنى معدوم في المسح وهو يحصل بالاستيعاب او في نسبته
الى الوصف اي بان يمنع اضافة الحكم الى الوصف الذي جعله
المعلل علة مثل ان يقول في المسئلة لا نسلم ان التثليث في
الغسل مضاف الى الركنية الا يرى ان الركنية لا اثر لها في التثليث
وجودا كما في القيام والقراءة وعدما كما في المضمضة والاستنشاق
حيث يسن التثليث ولا ركنية وفساد الوضع وهو حال
قياس موضوع على خلاف مقتضى ترتيب الادلة والمراد من المخالفة
وقوعه مغايرا للكتاب او السنة او الاجماع هذا قسم ثالث من اقسام
الاعتراض على العلل الطردية كتعليلهم اي كتعليل اصحاب الشافعي
لايجاب الفرقة اي لاثباتها باسلام احد الزوجين هم قالوا
اذا اسلم احدهما فان كانت مدخولة بها يقع الفرقة بعد انقضاء
ثلاث حيض لتاكيد النكاح وان كانت غير مدخولة تقع
باسلام احدهما من غير عرض الاسلام على الاخر وقالوا الحادث
بينهما اختلاف الدين فلا يتوقف الفرقة على قضاء القاضي
كالفرقة بردة احد الزوجين قلنا هذا في الوضع الفرع
فاسد وان كان صحيحا في الاصل من حيث (اي التعليل) ان الاختلاف
هناك حادث بالردة وهي سبب لزوال الملك في العصمة
وفي الفرع حادث باسلام المسلم وهو عهد عاصم لا قاطع
فصار الوصف نابيا عن الحكم اعلم ان فساد الوضع بمنزلة
فساد الاداء في الشهادة وانه مقدم في الدفع على المناقضة

لان الاطراد انما يطلب بعد صحة العلة كما ان الشاهد انما
يشتغل بتعديله بعد صحة اداء الشهادات منه واما مع فساد
الاداء فلا يصار الى التعديل لانه غير مفيد ثم تاثير فساد الوضع اكثر
من النقض لانه بعد ظهور فساد الوضع لا وجه سوى الانتقال
الى علة اخرى فاما النقض فيمكن الاحتراز عنه في مجلس آخر
بالجواب عن النقض بان يزاد وصف اخر ان كان العلة طردية
وان كان مؤثرة فذلك ليس بنقض في الحقيقة كما سيجيء والمناقضة
وهي تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة كقول الشافعي في
الوضوء والتيمم انهما طهارتان للصلوة فكيف افترقا
في النية هذا استفهام على سبيل الانكار اي لا يفترقان
في وجوب النية فانه ينتقض بغسل الثوب والبدن عن
النجاسة الحقيقية فان كل واحد منهما طهارة للصلوة
والنية ليست بفرض فيهما فيضطر الى الرجوع بان يقول
كل واحد منهما طهارة حكمية معقولة المعنى بل ثابتة بطريق
التعبد اذ ليس على الاعضاء شيء يزول بهذه الطهارة
والعبادة لا تتادى بدون النية بخلاف غسل النجاسة
لانه معقول لما فيه من ازالة النجاسة عن المحل ونحن نقول
لا نسلم ان غسل الاعضاء المفروضة في الوضوء غير معقول
المعنى فان القياس غسل كل البدن لان مخرج النجاسة غير
موصوف وحده بالحدث بل كل البدن موصوف بناء على ان الوصف
اذا ثبت في موضع من الذات كان المتصف جميع الذات

الا

الا ان الشرع اقتصر على بعض الاعضاء التي هي حدود البدن فان
بالرأس والرجل ينتهي طرفا العرض الطول وينتهي طرف العرض باليدين؟ تيسرا
ودفعا للحرج في الحدث لكثرة وقوعه واقتصر على القياس فيما لا حرج
فيه وهو المني والحيض فلا يكون غسل الاعضاء المفروضة
غير معقول المعنى بل تغير وصف محل الغسل من الطهارة
الى غيرها لان الحدث لم يكن في الاعضاء محسوسا بل ثبت شرعا ثم
الامر بالتطهير اذ لا بد له من خبث في المحل ليكون الغسل ازالة
فههنا امران كون الماء طهورا ووصف المحل بالخبث فالنية
لا يصلح ان تكون مشروطة للاول لانه عامل بطبعه سواء كان
الحدث معقولا او غير معقول ولا للثاني لان الخبث في
المحل ثابت قبل النية وكان غسل هذه الاعضاء كغسل الثوب
بالنجس في عدم افتقاره الى النية بخلاف التراب لانه ملوث
محتاج الى النية وللخصم ان يمنع كونه مزيلا حقيقة وانما كان
كذلك اذ لو كان المزال النجاسة حقيقية واما لو كان حكمية فازالته
امر حكمي فيفتقر الى النية واما المؤثرة اي العلل المؤثرة فليس
للسائل فيها بعد الممانعة التي هي اساس المناظرة الا المعارضة
يعني للسائل ان يعترض عليها بالممانعة وبعدها ليس للسائل
ان يعترض عليها بالمعارضة لانها لا تحتمل المناقضة و
فساد الوضع بعدما ظهر اثرها بالكتاب والسنة واجماع
الامة وهذه الادلة لا تحتمل التناقض فكذا التاثير الثابت
بها لان في مناقضته مناقضة هذه الادلة وكذا فساد الوضع

لان التأثير الثابت بهذه الادلة لا يحتمل ان يكون فاسدا مثال
ما ظهر اثره بالكتاب ما عللنا في الخارج من غير السبيلين وقلنا
انه حدث كالخارج من السبيلين لانه خارج نجس فان طولب ببيان
الاثر قلنا هذا وصف ثبت اثره بالكتاب في غير صورة النزاع
فثبت في صورة النزاع قياسا عليه قال تعالى او جاء احد منكم من
الغائط ومثال ما ظهر اثره بالسنة ما عللنا في سور سواكن البيوت
فانه ليس بنجس قياسا على سور الهرة لانها طوافات قال
عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين عليكم
ومثال ما ظهر اثره بالاجماع ما عللنا في نفي قطع اليد في المرة
الثالثة وفي الرابع لانه لو وجب القطع لكان فيه تفويت
جنس منفعة على الكمال فلا يجب في الثالثة لانه تفويت
فان طولب بالاثر قلنا ان حد السرقة شرع زاجرا لا متلفا وفي
تفويت المنفعة على الكمال اتلاف من وجه الا ترى انه يجب
فيهما دية النفس فلا يجوز فيما دونه لكنه اي لكن الشان
اذا تصور مناقضة اي ورد نقض صوري على المؤثرة يجب
دفعه اي دفع النقض بطرق اربعة وهي الدفع بالوصف
ثم بالمعنى الثابت بالوصف وهو الاثر ثم بالحكم بالغرض
على ما ذكره ان شاء الله كما نقول في الخارج اي التعليل
بالعلة المؤثرة وايراد النقض الصوري عليها ودفعه
مثل قولنا في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من
البدن فكان حدثا كالبول فيورد عليه اي على هذا التعليل

ما اذا لم يسل اي الخارج النجس الذي لم يسل يورد نقضا
فانه ليس بحدث ومثله حدث في السبيلين بالاتفاق فندفعه
اولا بالوصف وهو انه ليس بخارج لان الخروج هو الانتقال
من باطن الى الظاهر وحيث لم ينتقل من مكانه لا يصير خارجا
فلا يرد نقضا علينا لعدم وجود العلة فيه ثم بالمعنى الثابت
بالوصف دلالة اي المعنى الذي صار علة لاجله وهو بالنسبة
الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص وهو
وجوب غسل ذلك الموضع فان الخارج النجس انما صار حدثا
باعتبار انه مؤثر في تنجس ذلك الموضع فيه اي فبوجوب
غسل ذلك الموضع صار الوصف علة اي وصف الخروج
حجة في انتقاض الطهارة فيصير الدفع صحيحا من حيث ان
وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه اي بسبب
ما يخرج من البدن لا يتجزى فلما لم يكن متجزيا وقد وجب
غسل ذلك الموضع اي موضع السبيلين وجب غسل
اعضاء الوضوء وانما قيد بقوله باعتبار ما يكون منه احترازا
عما يصيبه عن نجاسة يصيبه من الخارج فانه يجب عليه
غسل ذلك الموضع ولا يسري الى غيره وهناك اي فيما لم يسل
لم يجب غسل ذلك الموضع فعدم الحكم وهو انتقاض الطهارة
لعدم العلة وهو الخروج فيورد عليه صاحب الجرح السائل
فان ما يخرج من جرحه خارج نجس وليس بحدث حيث لم
تنتقض طهارته ما دام الوقت باقيا فندفعه بالحكم

اى ندفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم فى صورة النقض
ببيان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت
يعنى بان يقول لانسلم انه ليس بحدث بل هو حدث ولكن تاخر
حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا لم يجز له المسح على
الخفين بعد خروج الوقت اذا لبسهما بعد السيلان وبالغرض
معطوف على قوله وبالحكم اى ندفعه بحصول الغرض من التعليل
وهو القسم الرابع فان غرضنا التسوية بين الدم و
البول اى الفرع والاصل فى المعنى الموجب للحكم وقد حصل
وذلك اى البول حدث فاذا لزم اى دام البول صار عفوا
لبقاء الوقت اى لاجل قيام وقت الصلوة فانه مخاطب
بالاداء فيلزم ان يكون قادرا عليه ولا قدرة الا بسقوط
حكم الحدث فى هذه الحالة فكذا هذا اى فكالبول هذا الدم
فان الدم اذا دام صار عفوا لقيام وقت الصلوة ولو لم
يجعل عفوا فى الفرع كما جعل فى الاصل عند اللزوم لكان
الفرع مخالفا للاصل وذلك لا يجوز فثبت ان التسوية
هى المقصودة من التعليل فى جعله عفوا كالاصل فلا يرد
نقضا واما المعارضة وهى اقامة الدليل على خلاف ما اقام
المعلل عليه الدليل بان يقول ما ذكرت من الوصف وان دل
على الحكم لكن عندى ما يدل على خلافه زعم بعض الجدليين
ان المعارضة غير مقبولة لان السائل ينتهض مستدلا
وليس له ذلك بل له الاعتراض المحض فاذا شرع فى دليل اخر

وسلم

وسلم دليل المجيب كان نايبا لا هادما ولكنا نقول هى مقبولة
لان العلة لا يتم حجة ما لم تسلم عن المعارضة الا ترى
ان القران انما صار حجة بعد السلامة عن المعارضة فكان اعتراضا
صحيحا فهى نوعان معارضة فيها مناقضة اعلم ان فى هذا القول
امرين احدهما كون معارضة فيها مناقضة والثانى تقديم المعارضة
وجعله اصلا اما الاول فلانه ذو حظ من كل واحد منهما فانه
فيه ابداء علة اخرى وهذا خاصية المعارضة وفيه ابطال دليل
المعلل ايضا وهذا خاصية المناقضة واما الثانى فهو جعل
المعارضة اصلا فان المعارضة قصدية لان المصنف رحمه الله
نفى المناقضة عن العلل المؤثرة بقوله لانا لا نحتمل المناقضة
فصار الكلام فى المعارضة قصدا وفى المناقضة ضمنا فان
قلت هذا النوع من المعارضة باطل لاستلزام اجتماع
النقيضين وهما تسليم الدليل وعدم تسليمه قلت لا نسلم
ان المعارضة تسليم الدليل مطلقا ولهذا يقول السائل فى المناظرة
دليلك وان دل على المدعى ولم يقل دليلك وان صح فيكون
تسليم الدليل فيها باعتبار الظاهر لا حقيقة فان الجهة مختلفة
لان المعارضة بجهة ابداء علة السائل والمناقضة بجهة
ابطال علة المعلل فى هذا الجواب جواب عما يقال ان المصنف
نفى المناقضة اولا عن العلة المؤثرة ثم اثبتها بقوله معارضة
فيها مناقضة لان المناقضة المنفية هى المناقضة من كل
وجه والمثبتة ليست كذلك لانها ضمنية وهى القلب وهى

في اللغة على معنيين احدهما جعل اعلا الشئ اسفله كقلب
القصعة والثاني جعل ظاهر الشئ باطنا كقلب الجراب
وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة وهذا ماخوذ
من المعنى الاول لان العلة اعلا من الحكم لكونها اصلا والحكم
اسفل لكونه تبعا وهذا القلب انما يصح اذا علل المستدل بالحكم
ان جعل حكما في الاصل علة لحكم اخر فيه ثم عداه الى الفرع فاما
اذا علل بالوصف المحض لا يحتمل القلب لعدم احتمال الوصف
ان يكون حكما شرعيا كقولهم اى قول اصحاب الشافعي رحمه الله
في ان الاسلام ليس من شرايط الاحصان لان الكفار جنس
يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة
غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر
غايته وجب في الثيب غايته لان النعمة كلما كانت اكمل
فالجناية عليها افحش فاذا وجب في البكر المائة وجب في
الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب
فوق جلد المائة الا الرجم فيقول المسلمون انما يجلد بكرهم
مائة لانه يرجم ثيبهم يعني لا نسلم ان جلد البكر علة لرجم
الثيب بل رجم الثيب علة لجلد البكر فبطل قياسهم
لانه انما يصح اذا كان مثل علة الاصل موجودا في الفرع
وبعد الانقلاب لم يبق علة الحجية في الاصل علة فهذه معارضة
صورة ولكن فيها معنى المناقضة حيث جعل العلة
حكما والملخص منه اى من هذا القلب ليس المراد انه اذا ورد

ندفعه

ندفعه بهذا الطريق بل معناه اذا اراد ان لا يرد عليه هذا القلب طريقه
ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال يعني يذكر بطريق الاستدلال
لا بطريق التعليل فانه يمكن ان يكون الشئ دليلا على شئ وذلك
الشئ يكون دليلا عليه كالنار مع الدخان لان الدليل ليس
بمثبت بل هو مظهر فجاز ان يكون كل منهما مظهرا للاخر
كقولنا الصوم عبادة يلزم بالنذر فيلزم بالشروع فانما
يستدل بثبوت احد الحكمين على الاخر لمساواة بينهما من حيث
ان كلا منهما يحصل قربة على وجه يكون المضي فيهما لازما
بخلاف ما علل به الشافعي فانه لا مساواة بين الجلد والرجم لان
الرجم عقوبة غليظة والجلد لا والرجم له شروط ليست للجلد
وهذا المخلص انما يصح اذا ثبت ان الشيئين متساويان كالتوأمين
فانه يثبت حرية الاصل لاحدهما بثبوتها للاخر وكذا الرق
والنسب والثاني اى النوع الثاني قلب الوصف شاهدا على
الخصم يعني جعل السائل وصف المعلل شاهدا له بعد ان يكون
شاهدا له اى للخصم ماخوذ من قلب الجراب فان ظهر الوصف
اليك حيث كان شاهدا عليك ووجهه الى خصمك
حيث كان شاهدا له فصار وجهه اليك حيث صار شاهدا
لك وظهره الى خصمك حيث صار شاهدا على خصمك وهذا
النوع معارضة من حيث انه تعليل بوصف يوجب خلاف
ما اوجبه المعلل وفيها مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف
الذي يشهد بثبوته من وجه وبانتفائه من وجه اخر يكون

وهذا الملخص

مناقضا في نفسه كالشاهد الذي يشهد لاحد الخصمين على الاخر
في حادثة ثم يشهد للخصم الاخر عليه في تلك الحادثة فانه يناقض
كلامه كقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى
الا بتعيين النية كصوم القضاء فقلنا لما كان صوما فرضا
استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء
لكنه اى صوم القضاء انما يتعين بالشروع وهذا تعيين
قبله هذا استدراك لبيان الفرق بين التعيين في صوم رمضان
والتعيين في صوم القضاء لان المصنف لما قال استغنى
عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء ربما وقع في قلب
السامع انه لا فرق بينهما فاستدرك بهذا فقال لكن بينهما فرق
حاصله انه صار حال ما قبل الشروع في صوم رمضان وحال ما
بعد الشروع في صوم القضاء سواء من حيث ان التعيين حاصل
في الحالين فبعد التعيين في المقيس عليه وهو صوم القضاء
لا يحتاج الى التعيين مرة اخرى فكذا في المقيس وهو صوم
رمضان لا يحتاج الى النية بعد تعينه اعلم ان تجويز
الاعتراض على العلل المؤثرة ممن يمنع الاعتراض عليها
بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعد ما ثبت
تأثيرها بدليل مجمع عليه لا يحتمل القلب حقيقة كما لا يحتمل
المناقضة وفساد الوضع ولو ورد صورة القلب ترفع
بيان التأثير كما ترفع المناقضة وانما يرد القلب على العلل
الطردية حقيقة يؤيده ما ذكره صدر الاسلام ان القلب الاول

يرد

يرد على كل طرد جعل الحكم فيه علة والقلب الثاني يجيء على كل طرد
ما لم يظهر التأثير وقد تقلب العلة من وجه اخر غير الوجهين
المذكورين وهو ضعيف او فاسد كقولهم اى كقول اصحاب
الشافعي في ان الشروع في النوافل لا يوجب اتمام ما شرع ولا
قضاءه لو افسده هذه اى النافلة عبادة لا يمضى في فاسدها
اى لا يجب اتمامها اذا افسدت احترز بهذا القيد عن الحج اذ افسد
يجب المضي فيه فلا يلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض في
فساده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك اى النفل
كالوضوء في عدم الامضاء وجب ان يستوى فيه اى في النفل
عمل النذر والشروع كما استوى عملهما في الوضوء حتى لا يلزم الوضوء
بهما باعتبار انه لا يمضى في فساده حاصله لو كان عدم وجوب
المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع كان علة لعدم
الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه لا يمضى في فاسده
ولا يجب بالشروع فيلزم استواء النذر والشروع في الصلوة
ولكن الصلوة تلزم بالنذر فينبغي ان تلزم بالشروع عملا
بقضية الاستواء وقد اختلف في هذا النوع من القلب
فقيل انه صحيح لوجود حد القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف
المذكور بعد ما كان شاهدا عليه شاهدا لنفسه فيما ادعاه من
الحكم المستلزم لمخالفة دعوى المستدل لانه لما ثبت الاستواء
يلزم كون الشروع ملزما كالنذر وقيل هو فاسد لان السائل
لما جاء بحكم اخر ليس بمناقض لحكم المستدل وهو المساواة

لانه يجب صح

لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها مناقضا لمدعاه
بطلت المناقضة التي هي شرط القلب فلا يكون قلبا ولان
الاستواء بين النذر والشروع في الاصل وهو الاعضاء وهو
الوضوء باعتبار عدم اللزوم بهما فيتحالفان والحكم هو
المقصود من الاستواء لا نفس الاستواء ومتى اختلف
الاستواء بالنسبة الى الفرع والاصل يبطل القياس لان شرطه
ان يتعدى حكم الاصل بعينه الى الفرع هو نظيره ولم يوجد
ويسمى هذا اي هذا النوع من القلب عكسا وهو رد الشيء وراءه
على طريق للاول مثاله فقولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع
كالحج وعكسه الوضوء يعني ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع
كالوضوء فعكس الحكم في الاول اذ كان في الاول باللزوم وفي
هذا بعدم اللزوم لاجل قلب الوصف الذي جعل علة في
الطرد وهذا النوع من العكس يصلح للترجيح فان ما ينعكس
ويطرد يكون راجحا على ما يطرد ولا ينعكس لان الانعكاس
يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف اذ الطرد يجوز ان يكون
اتفاقيا وبالعكس قوي كون طرق الوصف علة فيصلح للترجيح
فالنوع الثاني من العكس ان يرد على خلاف سننه ثم اذا عرفت
هذا عرفت ان القلب المذكور ليس منعكس حقيقة اذ لا يصدق
عليه حد العكس بل هو من اقسام القلب ولهذا ذكره عامة
الاصوليين في القلب لكنه لما كان شبيها بالعكس من حيث
انه رد الحكم الذي ذكره المعلل وان كان على خلاف سننه اورده

في

في هذا القسم اتباعا لفخر الاسلام والثاني اي النوع الثاني
المعارضة الخالصة اي المحضة التي ليس فيها معنى المناقضة
وهو نوعان احدهما المعارضة في حكم الفرع وهو صحيح سواء
عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة هذا النوع خمسة اقسام
القسم الاول ما ذكره وهو ان يعارض السائل بما يخالف حكم
المعلل بان يذكر علة اخرى توجب خلاف حكمه من غير زيادة
وتغيير فيه فيقع بايراد الضد مقابلة محضة بلا تعرض لابطال
علة الخصم وهذه المعارضة تجيء على كل علة وهو ان يقول السائل
للمعلل دليلك وان دل على مدعاك لكن عندي ما ينفيه مثاله
ما اذا قال الشافعي المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه قياسا
على المغسولات فنقول سلمنا ان القياس على المغسولات يقتضي ذلك
ولكن عندنا ما ينفيه وهو ان مسح الراس مسح في الوضوء فلا
يسن تثليثه كالممسوحات او بزيادة هي تفسير هذا هو القسم الثاني
مثاله قولنا انه ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل
في مقابلة قولهم المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل وهذه المعارضة
صحيحة لان الزيادة تفسير للحكم المتنازع فيه لان الخلاف
في التثليث بعد اكمال الفرض في محل الفرض وهو الاستيعاب
وهذا النوع من المعارضة هو النوع الثاني من نوعي القلب وهي معارضة
صحيحة ايضا حتى وجب المصير فيها الى الترجيح لكنها دون الاولى
لانها تصح بلا زيادة وهذه لا تصح بدونها لكن ايراد فخر الاسلام
ومن تبعه هذا النوع من المعارضة الخالصة مشكل لان هذا النوع

معارضة فيها مناقضة وما ذكر في بعض الشروح انما اوردوها
لانها معارضة قصدا وذاتا ومناقضة ضمنا لا يدفع هذا الاشكال
لانه قيد المعارضة بالخالصة ولم ادرجوها فيها او تغيير هذا
هو القسم الثالث وهو ان يعارضه بضد ذلك الحكم ولكن بضرب تغيير
مثاله قولنا في اليتيمة لغير الاب والجد ولاية تزويجها لانها صغيرة
فيولى عليها نكاحا كالتي لها اب فقال اصحاب الشافعي هذه صغيرة
فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال فانه لا ولاية للاخ
على مال الصغيرة بالاتفاق وتعيين الاخ زيادة توجب تغيير
الحكم الاول الذي وقع فيه النزاع لان النزاع في اثبات اصل
الولاية على اليتيمة لا في تعيين الولي فنحن اثبتنا اصل الولاية
والخصم بهذه المعارضة نفى ولاية الاخ على المعين وليس ذلك
نفيا لما هو المتنازع فيه فهذا الحكم غير الحكم الاول اذ المعين غير المطلق
فهذا التغيير يقتضي الخلل في المعارضة لكنها مستلزمة لنفي الحكم
الاول وهو عدم اثبات الولاية لغير الاب والجد من الاولياء لانه اذا
بطلت ولاية الاخ بطلت ولاية غير الاخ بالاجماع لانه اقرب
الناس اليها بعد الاب والجد ولهذا صح هذه المعارضة او فيه
نفي لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم ينفه الاول هذا هو القسم الرابع
وهو ان يعارضه في المحل المتنازع فيه بما لم يكن نفيا لما اثبته
المعلل او اثباتا لما نفاه بل يكون نفيا لما لم يثبته المعلل او اثبات
لما لم ينفه لكن يكون تحته معارض لحكم المعلل او اثبات لما
لم ينفه لكن يكون تحته بان يكون الحكم الثابت بها مستلزما

لانتفاء

لانتفاء الحكم الذي اثبته المعلل ففي هذا الوجه يظهر وجه الصحة
فيها مثاله قولنا ان الكافر يملك شراء العبد المسلم لانه يملك
بيعه فيملك شراؤه كالمسلم فانه لما ملك بيعه ملك شراؤه
فعارض اصحاب الشافعي فقالوا الكافر لما ملك بيعه وجب
ان يستوي ابتداء الملك وبقاؤه كالمسلم لكنه لا يملك القرار عليه
شرعا بل يجبر على اخراجه عن ملكه فكذلك لم يملك ابتداء ملكه هذه
المعارضة اثبات ما لم ينفه المعلل لانه لم ينف التسوية بين الابتداء
والقرار وانما اثبت التسوية بين البيع والشراء فلا يتصل بموضع
النزاع فتكون فاسدة الا ان فيها شبهة الصحة من حيث
انه لما اثبت حكمها وهو استواء البقاء والابتداء ظهرت المفارقة
بين البيع والشراء فيصح البيع دون الشراء لانه يوجب الملك
ابتداء فيتصل بموضع النزاع من هذا الوجه لكن الاتصال
لما لم يثبت الا بعد البناء باثبات التسوية بين الابتداء والبقاء
وليس الى السائل البناء فترجحت جهة الفساد او في حكم غير
الاول لكن فيه نفي الاول هذا هو القسم الخامس وهو الذي
لا يتعرض السائل لنفي الحكم الذي اثبته المعلل او اثبات ما نفاه
بل يعلل الحكم في محل آخر بعلة اخرى لكن يكون في اثباته
نفي الحكم الاول بان يكون ثبوته مستلزما لانتفائه من حيث
المعنى مثاله قول ابو حنيفة في المرأة التي نعي اليها زوجها اي اخبرت
بموته فاعتدت وتزوجت بزوج آخر فجاءت بولد ثم حضر
الزوج الاول ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش

صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب
فراش فاسد فيستوجب به النسب كما لو تزوج امراة بغير شهود
فولدت يثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا كذا هذا فهذه
المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم لان المستدل علل الاثبات
النسب من الاول والسايل علل لاثباته من الثاني فكان ينبغي
ان يعلل لنفيه عن الاول ليتوارد النفي والاثبات على حكم واحد
الا ان فيها صحة من وجه لانه لو ثبت من الحاضر لانتفى من الغايب
لعدم تصور ثبوت النسب من شخصين فيحتاج الى الترجيح
فيقال ان للاول فراشا صحيحا وللثاني فاسدا والرجحان للصحيح
فيعارضه الخصم بان الثاني حاضر والماء مائه كما لو كان لكل واحد
من الفراشين فاسدا فكذا هنا فيظهر فيه فقه المسئلة وهو ان الملك
والصحة احق بالاعتبار من الحضرة والماء كما في فصل الزنا فان الملك
للاول والحضرة والماء للثاني ولان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح
يوجب الحقيقة فكانت الحقيقة اولى بالاعتبار من الشبهة فلا يعارض
الحقيقة والثاني اي النوع الثاني من المعارضة الخالصة المعارضة
في علة الاصل اي المقيس عليه وهو ان يذكر السايل في المقيس علة
اخرى لا تكون موجودة في الفرع ويسند الحكم اليها معارضا للمعلل
في علته وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى يعني هذا النوع
من المعارضة ثلاثة اقسام الاول ان ياتي السايل بعلة لا يتعدى
عن المقيس عليه مثاله ما اذا علل المجيب في بيع الحديد بالحديد بانه
موزون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة

فيعارضه السايل بان العلة في الاصل الثمنية وانها عدمت
في الفرع وهو الحديد فلا تثبت فيه الحرمة او يتعدى الى فرع
مجمع عليه هذا هو القسم الثاني مثاله ما لو علل في حرمة بيع الجص
بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس كالحنطة والشعير ويعارض
السايل بان المعنى في الاصل ليس ما ذكرت بل المعنى هو الاقتيات
والادخار فقد فقد في الفرع فهذا معنى يتعدى الى فرع مجمع عليه
وهو الارز والذرة والسمسم والدخن والعدس او مختلف
فيه وهو المعارضة بعلة تتعدى الى فرع مختلف فيه
هذا هو القسم الثالث مثاله ما لو عارض السايل في هذه المسئلة
ايضا بان يقول المعنى في الاصل هو الطعم لا ما ذكرت ولم
يوجد في الفرع وهذا معنى يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو
الفواكه وما دون الكيل وهذه الاقسام باطلة لان الوصف
الذي يدعيه السايل متعديا كان او غير متعد لا ينافي الوصف
الذي يدعيه المجيب لان الحكم يثبت لعلل مختلفة ثم ذلك الوصف
ان لم يكن متعديا ففساده ظاهر لان المقصود من التعليل
هو التعدية واذا بطل التعليل بطلت المعارضة فان كان
متعديا كانت المعارضة فاسدة ايضا سواء تعدى الى فرع
مجمع عليه او مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة بموضع
النزاع الا من حيث انه ينعدم تلك العلة في هذه المواضع
وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لان الحكم قد يثبت
بعلل شتى ولا يصلح دليلا عند عدم حجة اخرى فكيف يصلح

دليلا عند مقابلة حجة وكل كلام صحيح في نفسه واصل وضعه
بان يكون في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة يذكر على سبيل المفارقة
اي يذكره اهل الطرد على وجه الفرق ولا يقبل منهم لان الجدلي
يمنع توجهه فتذكره على سبيل الممانعة فيقبل منا لان الجدلي
لا يتمكن من رده فيكون مقبولا لان الممانعة اساس المناظرة
اذ السائل منكر فسبيله الانكار دون الدعوى اعلم ان المعارضة
في علة المقيس عليه تسمى بالمفارقة لانه فرق بين الاصل والفرع
فيما هو مناط الحكم وهو من الاسولة الفاسدة وعند البعض يكون
يكون صحيحا لكن الاولى ان يذكر السائل كلامه بطريق المنع لانه
اذا شرع في الفرق يلزم الدليل عليه فربما يكون ملزما بالعجز عن
اقامة الدليل اما اذا منع تكون العهدة على المجيب ويكون السائل
في استراحة كقول الشافعي في اعتاق الراهن العبد المرهون انه
لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن
فكان باطلا كالبيع وقال السائل من اهل الطرد ليس الاعتاق
كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمله فلا يصح القياس
وهذا الفرق في الحقيقة هو المعارضة في علة الاصل لان حاصله
ان علة عدم النفاذ في البيع هو كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه
وهذا الفرق صحيح في نفسه لكنه غير مسموع لكونه واردا على سبيل
الفرق وهو غير مقبول عنه لانه لا ولاية للسائل في الفرق وطريق
ايراده على سبيل الممانعة ان يقول لا نسلم وجود العلة بلا تغيير
في المتنازع فيه لان حكم الاصل وهو البيع التوقف على اجازة المرتهن
فيما

فيما يجوز نسخه لا الابطال وانت في المقيس وهو الاعتاق تبطل
اصلا اما لا يجوز فسخه بعد ثبوته فان العبد والمولى لو ارادا فسخ
الاعتاق من الاصل بعد وقوعه لا ينفسخ حتى لو اجاز المرتهن
لا ينفذ اعتاقه فكيف يصح قياسك وهذا تغيير لحكم الاصل
لان الابطال من الاصل غير الانعقاد على وجه التوقف واذا قامت
المعارضة هذا شروع في بيان دفع المعارضة بعد تحققها يعني
اذا تحققت المعارضة بان لم ترفع بشيء من الاعتراضات المذكورة
من الممانعة والقلب وغيرهما كان السبيل فيه اي في دفعها الترجيح
لان الجمع بين الاثبات والنفي في حالة واحدة في محل واحد
محال فاذا لم يتاب للمجيب الترجيح صار منقطعا وان رجح
علته فللسائل ان يعارضه بترجيح علته اعلم ان الترجيح
انما يقع في الدلائل الظنية واما في الدلائل القطعية فلا سبيل
الى الترجيح بل الدليل المتاخر ناسخ فان لم يعرف تاريخه
وجب المصير الى دليل اخر او التوقف وهو عبارة عن
فضل احد المثلين على الاخر قيل في هذه العبارة تسامح لان
ما ذكره معنى رجحان لا الترجيح واجيب عنه بان المضاف
محذوف تقديره وهو عبارة عن بيان فضل احد المثلين
على الاخر ويمكن ان يقال وهو عبارة من جملة التعريف و
معنى العبارة الكشف والاظهار فيكون معنى الترجيح
اظهار فضل احد المثلين على الاخر وصفا يعني لا يكون ذلك
الشيء الذي وقع به الترجيح دليلا بنفسه بل يكون وصفا

للذات غير قايم بنفسه لان الشئ انما يتقوى بصفة توجد في
ذاته كما اذا كان احد النصين ظاهرا والاخر نصا واما انضمام
الشئ المستند الى مثله لا يفيد في ذاته حالا او امرا لم يكن يؤيده
عدم ترجيح شهادة اربعة على شهادة شاهدين وقال بعض
اصحاب الشافعي يترجح بكثرة الادلة لان الدليلين تعارضا
فبقي الاخر سالما عن المعارض فيصح الاحتجاج به والمختار انه
لا يترجح لان كل واحد معارض للدليل الذي يوجب الحكم
على خلافه فتساقط الكل بالتعارض حتى لا يترجح نتيجة
قوله وصفا القياس على قياس اخر يعارضه بقياس اخر ينضم
اليه وكذا الحديث يعني لا يترجح الحديث بانضمام حديث اخر اليه ولا
بالقياس والكتاب يعني لا يترجح اية منه بانضمام اية اخرى
اليها ولا بالحديث والقياس وانما يترجح بقوة فيه وكذا صاحب
الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة يعني اذا جرح رجل رجلا
جراحة واحدة صالحة للقتل وجرحه اخر جراحات خطاء
كل واحد منها صالحة للقتل فمات المجروح لا يترجح صاحب
الجراحات حتى يكون الدية على عاقلتها نصفين لان كل
جراحة منها علة معارضة لجراحة صاحب الواحدة فلا يكون
جراحة صفة لجراحة اخرى لتقوى بها خلاف ما اذا كانت
جراحة احدهما اقوى في التاثير كما اذا قطع احدهما يد رجل
والاخر حز رقبته فمات فالقاتل هو الحاز لكون فعله اقوى
في التاثير لان الحيوة غير متصورة مع حز رقبته كذا قيل

وفيه

وفيه بحث لانه ذكر في فصل المعارضة ان حكم التعارض بين
الآيتين العدول الى السنة وبين السنتين العدول الى قول الصحابي
وعلى هذا اذا تعارض آيتان ثم عدل الى السنة ووجد فيها
حديث يوافق احدى الآيتين وعمل به يكون ترجيحا للاية التي
يوافقها اذ لا وجه لجواز العمل به الا هذا ولان الاية كما تعارض
الاية التي توافق الحديث تعارض الحديث وكذا اذا تعارض
السنتان ثم عدل الى القياس ووجد قياس اخر موافق لاحد
الحديثين وعمل به يكون ترجيحا للحديث الذي وافق القياس به
وهذا يدل على ترجيح الكتاب بالحديث وهو مناف لما ذكر ان الكتاب
لا يرجح بالحديث ولا الحديث بالقياس وكذا اي كما قلنا بمساوات
صاحب الجراحة لصاحب الجراحات قلنا الشفيعان في الشقص
اي في الجزء الشايع المبيع بسهمين اي بسبب تملكهما سهمين متفاوتين
سواء اي متساويان في استحقاق الشفعة ولا يترجح احدهما على
الآخر بكثرة نصيبه الذي به صار شفيعا صورتها دار مشتركة
بين ثلاثة نفر لاحدهم سدسها وللاخر نصفها وللثالث ثلثها
فباع صاحب النصف مثلا نصيبه فطلب الآخران الشفعة
يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة وعند الشافعي يقضى
بالشقص المبيع اثلاثا لان الشفعة من مرافق الملك فيكون
مقسوما على قدر الملك وانما وضع المسئلة في الشقص وان كانت
حكم الجواز عندنا كذلك ليتاتى خلاف الشافعي وما يقع به الترجيح
اربعة بقوة الاثر لان المعنى صار الوصف به حجة هو الاثر

فمهما كان الاثر اقوى كان الاحتجاج به اولى كما لاستحسان فى
معارضة القياس والاثر فى الاستحسان اقوى كما بينا فى مسئلة
سباع الطير فيترجح على القياس فان قلت لو صح الترجيح
بقوة الاثر لزم ان ترجح الشهادة بزيادة العدالة بان يكون
بعض الشهود اعدل من بعض عند التعارض قلنا العدالة
ليست بعلة بل شرط لترجيح جانب الصدق ولئن سلمنا
انها علة فلا نسلم انها تختلف بالزيادة والنقصان لانها
عبارة عن الانزجار عن المحرمات ولئن سلم انها تختلف باختلاف
الاشخاص لكن الاطلاع على حقيقة الفضل متعذر فربما
يظن انسان انه اعدل وهو فى الحقيقة ادنى من الذى يظن انه
دونه فلا يمكن الترجيح به وتاثير الوصف ليس كذلك لانه امر
ظاهر ثابت بالدليل فيمكن الاطلاع على زيادة التاثير باعتبار
قوة دليله وبقوة ثباته اى ثبات الوصف على الحكم المشهود به
اى الحكم الذى يشهد الوصف بثبوته وانما جعل مشهودا
لان الوصف فى الحقيقة شاهد بثبوته لا مثبت لان المثبت
هو الله تعالى والمراد به ان يكون وصف احد القياسين الزم
للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر كقولنا فى صوم رمضان
اى فى الاستدلال على عدم وجوب تعيين نية رمضان
انه متعين فلا يجب تعيينه اولى من قولهم صوم فرض يعنى
انه صوم فرض فيجب تعيين نيته كالقضاء لان هذا اى التعليل
بوصف الفرضية لايجاب التعيين مخصوص فى الصوم دون

ساير

ساير المواضع بخلاف التعيين المراد منه التعين اطلاقا لاسم
السبب على المسبب فقد تعدى الى الودايع يعنى اذا ادى الوديعة
الى المالك يخرج عن عهدة باى جهة رده ولا يشترط تعيين الرفع
للوديعة والمغصوب اى فى رد المغصوبات ورد المبيع
فى البيع الفاسد حتى لو وهبه او باعه من المالك او تصدق
عليه وسلم اليه وقع عن الجهة المستحقة بتعيين الشارع
سواء علم به صاحب الحق او لم يعلم ولا يحتمل الرد بجهة اخرى
لانه غير قابل لها فثبت ان التعليل بوصف ليس بمخصوص
بالصوم اولى فيكون على هذا الحكم اقوى واكثر من صفة الفرضية
على وجوب التعيين فان قلت انهم جعلوا العلة الصوم
الفرض لا مطلق الفرضية فلا يرد ساير الفرايض من رد الودايع
وغيرها نقضا عليهم اجيب بان ايراد الوديعة وغيره ليس
ايراد نقض عليهم ولكنه بيان ان الفرضية ان سلم انها
مؤثرة فى وجوب التعيين فى الصوم فليست بمؤثرة فى غيره
ووصف التعيين مؤثر فى عدم وجوب التعيين على
الاطلاق اثبت والزم الحكم فيكون اعتباره اولى وفيه بحث
لانه على تقدير ان يكون علة الخصم الصوم الفرض لا مطلق
الفرضية لا يناسب هذا ايراده فى هذا المقام لان المقصود بيان
ان علتنا اثبت والزم من علة الخصم ومتى كان علة الخصم
الصوم الفرض لا يحصل هذا المقصود ببيان ان علتنا
وهو التعيين اثبت والزم من مطلق الفرضية وبكثرة اصوله

يعني ان يشهد لاحد الوصفين اصلان او اصول فيترجح على
الوصف الذي لم يشهد له على الا اصل واحد كقولنا في مسح
الراس انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف والتيمم ومسح
الجبيرة وهو اوجه من قول اصحاب الشافعي انه ركن فيسن
تكراره كالغسل ولما شهد لوصف الخصم وهو الركنية اصل
وهو الغسل وشهد للصحة وصفنا اصول فيترجح وصفنا
زعم بعض اصحاب الشافعي ان كثرة الاصول في القياس
بمنزلة كثرة الرواة في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة
على ما مر بيانه فكذا هذا وعند الجمهور وهو صحيح لان الجهة
هي الوصف المؤثر لا الاصل لكن كثرة الاصول توجب زيادة
تاكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه اخر فيحدث بها
قوة في نفس الوصف فيصلح للترجيح وهو من جنس الاشتهار
في السنن فان كثرة الرواة ليست بحجة بل الخبر هو الحجة
ولكن يحدث بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر
فيصير مشهورا او متواترا والحاصل ان الاقسام الثلاثة
راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة التاثير الا ان
الجهات مختلفة فالترجيح بقوة التاثير وبالنظر الى نفس الوصف
والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول
بالنظر الى الاصل وبالعدم عند العدم وهو العكس هذا
هو القسم الرابع من اقسام ما يقع به الترجيح يعني ان الوصف
اذا كان مطردا ومنعكسا بحيث اذا وجد الوصف وجد الحكم

واذ

واذ عدم عدم الحكم كان راجحا على الذي اطرد ولم ينعكس قيل
لا يصلح ان يكون هذا مرجحا لان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم
ولا وجوب لانه ليس بشيء والمختار انه صالح للترجيح لان
لان عدم الحكم عند عدم الوصف الذي جعل علة يدل على اختصاص
الحكم به وتاكد تعلقه به فيصلح مرجحا لكنه ترجيح ضعيف
لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم ولا اعتبار للعدم عند
عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى فنظهر ثمرته عند
المعارضة مثاله قولنا في مسح الراس انه مسح في الوضوء فلا يسن
تكراره فانه يترجح على قولهم انه ركن فيه فيسن تثليثه لان ما
قلنا ينعكس لان ما ليس بمسح كغسل الوجه واليدين يسن تكراره
وما قالوا لا ينعكس فان المضمضة تتكرر وليست بركن اعلم
ان المصنف لو قال قوة الاثر وقوة ثباته وكثرة الاصول
والعدم عند العدم بدون الباء الجارة لكان اولى لانه
جعل القسم ما به يقع الترجيح والترجيح يقع بهذه الامور
وعلى ما ذكره يصير التقدير الترجيح بكذا وكذا وذلك ليس من
اقسام ما به يقع الترجيح بل من اقسام الترجيح ولكنه
يعلم منه المقصود ولهذا لم يبال به واذا تعارض ضربا
الترجيح بيان المخلص عن تعارض نوعين من الترجيح
كان الرجحان الحاصل بالذات اي بما هو في الذات احق منه
في الحال اي اولى بالاعتبار من الرجحان الحاصل بما هو في
الحال لان الحال قايم بالذات تابعة له في الوجود يعني

الذات اسبق زمانا او رتبة من الحال لان الحال قايم بها فله حكم
العدم في حق نفسه فينقطع حق المالك بالطبخ والشي هذا
تفريع على ما ذكر من الاصل لان الصنعة قايمة بذاتها من كل وجه
لبقايها على الوجه الذي حدث من غير تغيير والعين هالكة من وجه
وحق الملك في العين ثابت من وجه دون وجه لانه هالك
من وجه لتبدل الاسم وتبدل الاسم دليل تبدل المسمى لانه
بالطبخ والشي يصير العين مستهلكة فرجحنا الصنعة
لكونها موجودة من كل وجه وقال الشافعي صاحب الاصل
اي المالك احق لان الصنعة قايمة بالمصنوع لانها لا تقوم
بنفسها لكونها عرضا وتابعة له والجواب ان ما ذكره يرجع
الى الحال والرجحان من حيث الوجود اولى والترجيح بغلبة
الاشباه لما ذكر المصنف المعاني التي يصح بها الترجيح
اشار الى معان رجح بها بعضهم وهي اربعة اقسام
الاول الترجيح بما يصلح علة بانفراده كما ذكرنا في اول فصل
الترجيح الثاني الترجيح بغلبة الاشباه وهو ان يكون
للفرع باحد الاصلين شبه من وجه وبالاصل الاخر
الذي يخالف الاصل الاول شبه من وجهين وهو صحيح عند
الشافعي وباطل عندنا لان كل وصف على حدة علة صالحة
للجمع بين الفرع والاصل فيتحقق اقيسة متعددة فيكون
الترجيح بها ترجيح القياس بالقياس وقد عرفت بطلانه
عند بالاتفاق بطلان الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الاخ

يشبه

يشبه الولد والوالد من حيث المحرمية ويشبه ابن العم من وجوه
وهو جواز اعطاء زكوته وجواز نكاح حليلته وقبول الشهادة
له فيكون الحاقه بابن العم اولى ولا يعتق اذا ملكه وبالعموم
اي الثالث الترجيح بعموم الوصف بان يكون اشمل مثل
ترجيح اصحاب الشافعي التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة
على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعم القليل
وهو الحفنة والكثير وهو الكيل بنصف الصاع والتعليل
بالكيل لا يتناول الا الكثير وهذا باطل عندنا لان التعليل بعلة
قاصرة جايز عنده فبطل الترجيح بالعموم الذي هو زيادة
التعدي ولو كان العموم مقصودا لترجحت المتعدية بعمومها
على القاصرة ولم يترجح عندهم ولان الوصف فرع الاصل
لكونه مستنبطا منه والنص العام والخاص سواء عندنا
وعنده الخاص مرجح على العام فكيف صار العام احق من الخاص
وقلة الاوصاف فاسد هذا هو القسم الرابع مثل ترجيح بعض
اصحاب الشافعي وصف الطعم على الكيل والجنس بوحدته لان
علة ذات وصف لكونها مضبوطة اكثر تاثيرا من ذات
وصفين وهذا فاسد عندنا لان ثبوت الحكم بالعلة فرع
ثبوته بالنص والنص الموجز لا يترجح على المطول فكذا العلة
بل الاعتبار فيه للتاثير لا للقلة والتكثير اعلم ان الاصوليين
ذكروا في التراجيح الصحيحة والفاسدة وجوها كثيرة الا ان
المصنف اقتصر على الاربعة في الصحيحة والفاسدة ايضا

لانها هي المتداولة بين اهل الفقه ولأنّ اسواها من الوجوه الصحيحة
تندرج فيها اذا امعن النظر اليها فكذا الفاسدة واذا ثبت دفع
العلل بما ذكرنا اي بنوع من انواع الدفع كانت غايته اي ثمرته
ان يلجي المعلل الى الانتقال وهو على اربعة اقسام امّا ان ينتقل
من علة الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى وهذا القسم من
الانتقال انّما يتحقق اذا كان الدفع بالممانعة بان يعلل المعلل بوصف
غير مسلم عليه عند السائل كما قيل في الصبي المودع اذا استهلك
الوديعة انه لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فقال السائل
لا نسلم انه تسليط فانتقل المعلل الى علة اخرى ليثبت بها كون
ايداعه عند الصبي تسليطا له على الاستهلاك او ينتقل من حكم
الى حكم اخر بالعلة الاولى مثاله ما اذا علل جواز اعتاق المكاتب
الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن كفارة اليمين بان الكتابة
عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة او بعجز المكاتبة عن الاداء
فلا تمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار فانه لا يمنع الصرف
الى الكفارة بالاجماع فان قال الخصم انا قايل بموجبه فعندي عقد
الكتابة لا يمنع الصرف الى الكفارة ولكن المانع نقصان تمكن
في الرق بسبب هذا العقد لان العتق مستحق للعبد بسبب الكتابة
قيل له هذا العقد لا يوجب نقصانا مانعا من الصرف اذ لو تمكن
النقصان لما جاز فسخه لان نقصانه انما يثبت بثبوت الحرية
بوجه من الحرية الثابتة بوجه لا يحتمل الفسخ فهذا اثبات الحكم الثاني
بالعلة الاولى ايضا فكان هذا انه كما افقد المعلل حيث علل

على

على وجه امكنه اثبات حكم اخر بتلك العلة المسلمة بالاجماع فان قال
الخصم نسلم انه لا يوجب نقصانا في الرق ولكن فيه مانع اخر وهو
صيرورته كالزايل عن ملك المولى قلنا المبيع بشرط الخيار زايل
عن ملكه بوجه ولهذا لو مات من له الخيار لزم البيع ثم انه لا يمنع
الصرف الى الكفارة لكونه محتملاً للفسخ فكذا الكتابة او ينتقل
الى حكم اخر وعلة اخرى بان تعذر اثبات الحكم بالعلة الاولى
فاراد اثباته بعلة اخرى كما في الصورة المذكورة كما قال السائل
عندي هذا العقد لا يمنع ولكن المانع نقصان الرق علل بوصف
آخر فقال هذا عقد معاوضة يحتمل الفسخ فوجب ان لا يوجب نقصانا
في الرق وهذا جايز لانه انما ضمن بتعليله اثبات الحكم الذي
زعم ان خصمه ينازعه فيه فاذا اظهر الخصم فيه الموافقة واراد
ان يثبت حكما اخر مساويا للحكم الاول جاز له ان يثبته بعلة
اخرى ولكن مثل هذا التعليل الذي يحتاج فيه الى الانتقال
الى علة اخرى وحكم اخر لا يخلو عن ضرب عقلة حيث لم يعرف
المعلل موضع الخلاف في ابتداء تعليله او ينتقل من علة الى علة
اخرى لاثبات الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى وهذه الوجوه
صحيحة الا الرابع لان مثل هذا الانتقال يعد انقطاعا لان
مجالس المناظرة لم تعقد الا لابانة الحق وانما يحصل الابانة
اذا كان الدليل متناهيا ولو جوزنا هذا الانتقال ولم يجعل
انقطاعا لطال مجلس المناظرة من غير حصول المقصود الا ترى
انه اذا الزمه النقض فانه يعد انقطاعا ولا يصح من المعلل

ادراج وصف زايد يحصل به الاحتراز عن النقض فلان لا يصح
هذا التعليل المبتدأ كان اولى ومحاجة الخليل عليه السلام
مع اللعين وهو نمرود بن كنعان بقوله ربي الذي يحيي و
يميت وعارضه اللعين بقوله انا احيي واميت انتقل الى حجة
اخرى لاثبات الحكم الاول ليست من هذا القبيل لان الحجة
الاولى التي ذكرها كانت لازمة على اللعين لانه عليه السلام
اراد بقوله يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة وعارضه
اللعين بامر باطل وهو اطلاق احد المسجونين وقتل الاخر
وليس ذلك من الاحياء والاماتة في شئ فكان اللعين محجوجا
بتلك الحجة الا ان القوم لما كانوا اصحاب الظواهر وكانوا لا يتاملون
في حقايق المعاني فخاف الخليل عليه السلام الاشتباه والالتباس
عليهم فضم الى الحجة الاولى حجة ظاهرة لا يكاد يقع فيها
الاشتباه وهذا معنى قوله الا انه انتقل دفعا للاشتباه

فصل جملة ما يثبت بالحجج التي سبق ذكرها شيان الاحكام
من الحل والحرمة والوجوب والفرض وغيرها وما يتعلق
بها الاحكام من السبب والعلة وغيرهما فان تحقق الاحكام
يتعلق بها الحق هذا الفصل ببيان القياس لان القياس
لا يعرف الا به وكان القياس ان يقدمه على القياس لانه
وسيلة اليه والوسيلة متقدمة على المقاصد الا ان القياس
اصل من اصول الشرع فوجب وصله بالحجج المتقدمة اما الاحكام
فاربعة حقوق الله تعالى خالصة قيل انه تمييز والظاهر انه

فصل

حال

حال لان التمييز في المشتق ضعيف والمراد من حقوق الله ما
يتعلق به النفع العام كحرمة البيت فان نفعه عام وهو اتخاذهم
اياه قبلة وكحرمة الزنا فان نفعه عام وهو سلامة انسابهم وانما
ينسب الى الله تعالى تعظيما لانه يتعالى عن ان ينتفع بشئ فلا
يجوز ان يكون الشئ حقا له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقا
له بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك وحقوق العباد
خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا
يباح ماله باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة المرأة وما
اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف فيه حق الله لانه
شرع زاجرا وحق العبد لان فيه دفعا لعار الزنا عن المقذوف
وحق الله فيه غالب حتى لا يجري فيه ارث واسقاط بالعفو
وما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص فان فيه حق الله
وهو اخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على
نفسه وهو غالب لجريان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال
بالصلح وصحة العفو وحقوق الله تعالى ثمانية انواع
ثبت بالاستقراء عبادات خالصة كالايمان وفروعه
كالصلوة والزكوة وغيرهما من الفرائض وانما كانت فروعا للايمان
لانها لا تصح بدونه وهو يصح بدونها وهي اي العبادات
الخالصة انواع ثلثة اصول ولواحق وزوايد اما الايمان
فالتصديق اصل محكم لا يقبل السقوط والاقرار ملحق بالتصديق
لانه تعبير عما في الضمير والزوايد في الايمان تكرار الشهادة

حقوق الله تعالى ثمانية انواع

مرة بعد اخرى والاصل في الفرع الصلوة وهي عماد الدين
ثم الزكوة المترتبة لنعمة المال ونعمة البدن اصل لان المال
وقاية له ثم الصوم لانه شرع لقهر النفس فلا يصير قربة الا
بواسطة قهر النفس وهو دون واسطة في الزكوة لان النفس
تميل الى الشهوات وهي صفة قبح فيها ولا قبح في صفة الفقر
وكانت اقوى في كونها واسطة ثم بعده الحج وهي عبادة
هجرة من الاوطان والخلان وفيه ينقطع مادة الشهوات
وضعف نفسه فكان الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم
وبعد هذه الجملة الجهاد لانه من فروض الكفاية وما تقدم من
فروض الاعيان واما الزوايد فما سواها من نوافل العبادات
وسننها لانها شرعت مكملات للفرض وزوايد عليها
وعقوبات كاملة والمراد بكمالها ان يكون عقوبة محضة
كالحدود وهي حد الزنا وحد الشرب وحد القذف وعقوبات
قاصرة مثل حرمان الميراث بالقتل اما انه عقوبة فلانه غرم
مالحق القاتل بواسطة القتل واما انها قاصرة فلانها
عقوبة مالية ولا شك انها قاصرة بالنسبة الى البدنية وحقوق
دايرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات اما ان فيها
معنى العبادة فلانها تؤدى بما هو عبادة محضة كالصوم
والاعتاق واما ان فيها معنى العقوبة فلانها لم تجب ابتداء
بل وجبت اجزية على افعال توجد من العباد ويكون فيها
معنى الحظر وعبادة فيها معنى المؤنة وهي الثقل والكلفة

كصدقة

كصدقة الفطر فان فيها جهة العبادة وهي كونها صدقة
وشرط لايجابها صفة الغناء وشرط النية فيها وجهة المؤنة
وهي انما تجب على الانسان بسبب رأس غيره ومؤنة فيها معنى العبادة
كالعشر اما جهة المؤنة فيها فلان العشر سبب حفظ الاراضي
لانه يصرف الى مصارف الزكوة والفقراء الغازين الدافعين
شر الكفار والضعفاء الداعين لهم بالنصرة كما قال عم
انكم تنصرون بضعفائكم فتكون الاراضي محفوظة بالعشر
واما جهة العبادة فلان مصرفه مصرف الزكوة واما غلبة جهة
المؤنة فلانها باعتبار الاصل وهو الارض النامية وجهة
العبادة باعتبار ما هو تابع وهو محل الصرف والثابت
باعتبار الاصل راجح ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج
فانه باعتبار تعلقه بالارض مؤنة وباعتبار الاشتغال بالزراعة
وهو سبب الذل في الشريعة لكونها اعراضا عن الجهاد عقوبة
الا ان الارض اصل والتمكن من الزراعة وصف فكان معنى
المؤنة فيه اصلا وحق اي الثابت من حقوق الله حق قايم
بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد شئ ومن
غير ان يكون له سبب مقصود يجب على العبد اداؤه فان
قلت لم لا يجوز ان يكون الجهاد سببا مقصودا له قلت
لان الجهاد ما شرع الا لاعلاء كلمة الله تعالى ودفع الشوكة
المشركين لقوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون
الدين كله لله ولهذا جاز الخمس لبني هاشم لانه لما لم يلزم

اداوه على العبد طاعة لله تعالى لم يكن من غسالة الناس واوساخهم
فتولى اخذه وقسمته من كان خليفة الله في ارضه وهو السلطان
لانه نايب الشرع كخمس الغنايم فانه الجهاد حقه لانه اعزاز دينه
فصار المصاب بالجهاد كلمة الله كما قال تعالى قل الانفال لله والرسول
ولكن اوجب اربعة اخماسه للغانمين منة عليهم لان
العبد لا يستحق بعمله لمولاه شيئا والمعادن والمعدن اسم لما
خلقه الله في الارض من الذهب وحقوق العباد كبدل المتلفات
والمغصوبات وغيرهما كالدية وملك البيع والثمن وملك
النكاح وغيرها وهذه الحقوق كلها سواء كانت لله تعالى
او للعباد ينقسم الى اصل وخلف فالايمان اصله التصديق
والاقرار كما هو مذهب الفقهاء ثم صار الاقرار اصلا مستبدا
خلفا عن التصديق اي عن الايمان الذي هو التصديق والاقرار
في احكام الدنيا بان يقوم مقامه ويترتب عليه حكمه كما في المكره
على الاسلام فان اقراره قام مقام مجموع التصديق والاقرار
وان عدم التصديق منه ثم صار اداء احد الابوين الايمان
في حق الصغير خلفا عن ادائه اي اداء الصغير الايمان حتى
يجعل مسلما باسلام احد الابوين لعجزه عن ذلك ثم صار
تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين اي احدهما في
اثبات الاسلام في الذي سبي صغيرا واخرج الى دار
الاسلام وحده ثم تبعية السابي حتى ان الصبي اذا وقع في
الغنيمة في سهم رجل من الجند في دار الحرب فمات هنالك

يصلي

يصلي عليه لسبق حكم الايمان له بالتبعية وليس هذا خلفا عن خلف
لانه لا يكون للخلف خلف بل كل ذلك يكون خلفا عن اداء الصغير
لكن البعض مرتب على البعض وكذلك اي كالتصديق والاقرار
فانهما اصلان والبواقي خلف عنهما الطهارة بالماء اصل والتيمم
خلف عنه عند الكل بلا خلاف ثم هذا الخلف عندنا مطلق
يعني الحدث يرتفع بالتيمم الى غاية وجود الماء فيثبت به اباحة
الصلاة وعند الشافعي رحمه الله ضروري يعني يثبت خلفيته
لضرورة الاحتياج الى الصلوة لا لكونه رافعا للحدث فتكون
خلفيته مقيدة بوقت قيام الحدث الضرورة حتى لم يجز
اداء الفروض بتيمم واحد لان ما يثبت بالضرورة يتقدر
بقدرها لكن الخلافة بالاصالة بين الماء والتراب في قول
ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله استدلا من قوله
ثم الخلف عندنا مطلق لان الله نص على عدم الماء عند النقل
الى التيمم بقوله فلم تجدوا ماء فدل على ان الخلفية بين الماء
والتراب كما نص على المحيض في قوله تعالى واللائي يئسن من
المحيض الاية علم ان الاشهر خلف عن المحيض لا عن التربص
وعند محمد وزفر رحمهما الله الخلافة بين الوضوء والتيمم
لان الله تعالى امر بالوضوء بقوله فاغسلوا ثم امر بالتيمم
عند العجز بقوله فتيمموا فكانت الخلافة بينهما لا بين الماء
والتراب ويبنى عليه اي الاختلاف المذكور مسئلة امامة
المتيمم للمتوضئين فانه يجوز عندهما لانه لما كان التراب خلفا

عن الماء لم تكن الخليفة بين الطهارتين فلم يكن طهارة المتيمم
اضعف من طهارة المتوضي بل تكونان مثلهما وعند محمد وزفر
لما كان التيمم خلفا عن الوضوء كان المتيمم صاحب خلف فتكون
طهارته اضعف والخلافة لا تثبت الا بالنص اى بعبارته او
دلالته اراد انتفاء ثبوت الخلافة بالرأي لا الحصر فيهما كما ان
الاصل لا يثبت بالرأي بل بالنص وشرطه اى شرط كونه خلفا
عن الاصل عدم الاصل للحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل
ثم بالعجز عنه يتحول الى الخلف فيصح الخلف فاما اذا لم يحتمل
الاصل الوجود فلا اى فلا يكون موجبا للخلف لانه لم ينعقد
السبب موجبا للاصل حتى ان الخارج من البدن اذا لم يكن
موجبا للوضوء كالدمع والعرق لم يكن موجبا للتيمم ويظهر
هذا في يمين الغموس فانها لما لم تنعقد موجبا للاصل وهو البر
لم يكن موجبة لما هو خلف عنه وهو الكفارة والحلف على مس
السماء فانها لما انعقدت موجبة للبر كانت موجبة للخلف
وهو الكفارة واما القسم الثاني من التقسيم المذكور في اول
الفصل فاربعة الاول السبب وهو في اللغة ما يتوصل به الى السبب
المقصود وفي الشريعة ما عرفه المصنف وهو اقسام سبب
حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم خرج بهذا القيد العلامة
لانها ليست بطريق الى الحكم بل هي دالة على طريق الحكم من غير
ان يضاف اليه وجوب خرج به العلة ولا وجود خرج به الشرط
ولا يعقل فيه معاني العلل اى لا يكون له تأثير في وجود الحكم

اصلا

اصلا بواسطة ولا بغير واسطة خرج به السبب الذي له
شبه العلة والسبب الذي فيه معنى العلة لكن يتخلل بينه وبين
الحكم اى بين وجود السبب ووجود الحكم علة لا تضاف الى
السبب اى لا يكون مستفادة منه كدلالته يعني اذا دل انسانا
انسانا ليسرق مال انسان او ليقتله ففعل المدلول لم يضمن
الدال شيئا لان الدلالة سبب محض وقد تخلل بينه وبين
حصول المقصود ما هو علة غير مضافة الى السبب وهو الفعل
الذي يباشره المدلول باختياره فلم يمكن اضافته الى السبب
فان قلت هذا منقوض بما قالوا اذا سعى انسان الى الظالم في حق
اخر بغير حق حتى غرمه مالا يجب الضمان على الساعي وبدلالة
المحرم انسانا على صيد فقتله يجب على الدال ضمان الصيد قلت
ذاك قول بعض مشايخنا لكثرة السعاة فقصدوا زجرهم
عن ذلك بتلك الفتوى دون قول المتقدمين ودلالة المحرم
جناية لانه التزم بعقد الاحرام امن الصيد عنه فيكون الدلالة
مزيلة الامن عنه فيكون جناية فيجب الضمان عليه كالمودع
اذا دل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركا لما التزمه
من الحفظ فاذا اضيف العلة اليه هذا هو القسم الثاني
اى لو كانت العلة المتخللة بين السبب والحكم مضافة الى
السبب صار للسبب حكم العلة حتى صار الحكم مضافا اليه كسوق
الدابة وقودها فان كل واحد منهما سبب لتلف ما يتلف بوطئها
حالة السوق والقود وتخلل بينه وبين التلف ما هو علة وهو فعل

الدابة لكن هذه العلة مضاف الى السوق والقود لانهما اكرها الدابة
على الذهاب فيكون لهذا السبب حكم العلة لكونه علة العلة فى الحقيقة
والحكم يضاف الى علة العلة اذا لم تكن العلة صالحة لاضافته اليها
وههنا العلة غير صالحة لان فعل العجماء هدر فيكون فعل الدابة
مضافا الى السايق والقايد فيكون التلف مضافا اليه فيما
يرجع الى بدل المحل وهو الضمان واما فيما يرجع الى جزاء المباشرة
فلا يكون مضافا اليه حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب عليه الكفارة
والقصاص فان قلت اكراههما على السير لا على الاتلاف وهو انما
لزم ضمنا فكان ينبغي ان لا يجب الضمان قلت القود والسوق
مشروط بالسلامة لا على الاطلاق القصد ليس بشرط فى الضمان
فى حقوق العباد واليمين بالله قبل الحنث او بالطلاق او
بالعتاق والمراد من اليمين بالطلاق والعتاق تعليقهما
بالشيء كقولك ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار
فانت حر والمراد بالتعليق الذي هو يمين المعلق به وهو
قولك انت طالق يسمى سببا مجازا هذا هو القسم الثالث لان
اليمين شرعت للبر سواء كانت بالله او بغيره والبر قط لا يكون
طريقا الى الكفارة فى اليمين بالله ولا الجزاء فى اليمين بغير الله
لان البر مانع من الحنث لانه ضده وبدونه الحنث لا يجب الكفارة
ولا ينزل الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع من الشيء سببا لثبوته
وطريقا اليه فلما كان اليمين او المعلق بالشرط يحتمل ان يفضي
الى الحكم عند زوال المانع يسمى سببا للكفارة والجزاء مجازا

باعتبار

باعتبار ما يؤول اليه وهذا عندنا والشافعي جعل اليمين والمعلق
بالشرط سببا وهو بمعنى العلة لان اليمين هي التي توجب الكفارة
عند الحنث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط
فكان كل واحد منهما سببا فى الحال الا علة باعتبار تاخر الحكم ولكن
فى معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر فى الحكم عند وجود الشرط
واذا كان فى الحال سببا بمعنى العلة لم يجز تعليق الطلاق
والعتاق بالملك لان السبب لا ينعقد فى غير محله ولكن له
اى للمعلق الذي سميناه سببا مجازا شبهة الحقيقة اى
جهة كونه علة حقيقة للجزاء من حيث الحكم وعند زفر هو خال
عن شبهة العلة كما هو خال عن حقيقة العلة حتى يبطل
التنجيز التعليق هذا ثمرة الخلاف فعندنا يبطل وعنده لا وصورة
ما فيه النزاع ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق
ثلاثا ثم طلقها ثلاثا فتزوجت بزوج آخر ودخل بها ثم عادت
الى الاول بنكاح صحيح فدخلت الدار لم تطلق عندنا وعند
زفر تطلق وذلك لانه ليس للمعلق شبهة السببية عنده بوجه
اذ لا بد للسبب وشبهته من محل ينعقد فيه والتعليق
بالشرط حائل بين المعلق ومحله فاوجب قطع السببية بالكلية
واذا لم يبق لجهة السببية بوجه لا يحتاج الى المحل وانما احتمال
صيرورته سببا فى الزمان لا يوجب اشتراط المحل فى الحال بل يكفيه
احتمال حدوث المحلية وهو قائم لاحتمال عودها اليه بعد زوج
آخر وهو فى الحال يمين ومحلها ذمة الحالف فيبقى ببقائها

ولا يبطل بالتنجيز ولهذا صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك
مع عدم المحل في الحال وعندنا التنجيز يبطل التعليق حتى لو
عادت بعد زوج آخر اليه ثم وجد الشرط لا يقع شيء لان التعليق
بمنزلة اليمين واليمين شرعت للبر والبر لا يحصل غالبا
الا بان يكون مضمونا بالجزاء على معنى انه يجب الجزاء بترك
البر ليتحقق معنى الحمل او المنع فلما كان البر مضمونا بالجزاء
صار للجزاء في الحال شبهة الثبوت ليكون اليمين محضا
كالمغصوب فانه مضمون بالقيمة فيكون للغصب حال
قيام المغصوب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة
والرهن والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت
بوجه لما صحت هذه الاحكام لان قدر ما وجد من الشبهة لا يبقى
الا في محل يعني لا بد لشبهة السبب عن محل تبقى فيه كالحقيقة
يعني كحقيقة السبب لا تستغني عن المحل اذ شبهة الشيء لا يثبت
الا فيما يثبت فيه حقيقته الا ترى ان شبهة البيع لا يثبت
في حق الحر لان حقيقته لا يثبت فيه فاذا فات المحل بطل
يعني بتنجيز الثلاث قد فات المحل فيبطل شبهة الثبوت فيبطل
التعليق لان التعليق يثبت بصفة وهي ان يكون للمعلق
شبهة الثبوت قبل وجود الشرط والشيء متى ثبت صفة
في الشرع لا يبقى بدون تلك الصفة بخلاف تعليق الطلاق
بالملك في المطلقة ثلاثا هذا اشارة الى جواب عما قال زفر ان
بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء المحل بدليل صحة تعليق الطلاق
في

في المطلقة ثلاثا بالملك ابتداء بدون المحل فلان يبقى بدونه
كان اولى لان البقاء اسهل من الابتداء لان ذلك الشرط في حكم
العلل من حيث ان النكاح يثبت به مالكية الطلاق ومن حيث
ان ملك اليمين في الرقيق يثبت به مالكية الاعتاق فصار النكاح
بمعنى علة العلة للطلاق فيثبت له شبهة العلة وتعليق الحكم
بحقيقة العلة لا يصح كما لو قال ان اعتقتك فانت حر كان باطلا
فالتعليق بشبهة العلة ~~وتعليق الحكم بحقيقة العلة لا يصح~~
~~كما لو قال ان اعتقتك~~ يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة
ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة فصار
التعليق بشرط هو في حكم العلل معارضا اي مانعا بهذه الشبهة
وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للمعلق قبل تحقق
الشرط السابقة عليه اي على الشرط توضيح ان شبهة التعليق
في الحال يقتضي المحلية يعني التعليق باعتبار كونه سببا مجازا يقتضي
المحلية في الحال وثبوت شبهة وقوع الجزاء قبل وجود الشرط
وكونه معلقا بما هو علة ملك يقتضي بطلانه فصار متعارضين
فتساقطا فلا يحتاج الى المحل والايجاب المضاف كقوله انت طالق
غدا سبب للحال الا ان حكمه تاخر بواسطة الاضافة يؤيده ذلك
ان اضافة ايجاب الصوم على المسافر الى عدة من ايام اخر لا يحتاج
شهود الشهر من ان يكون سببا في حقه مثله في حق المقيم حتى
صح الاداء منه وهو من اقسام العلل على ما يجيء من اقسامها
ان شاء الله تعالى وسبب له شبهة العلة كما ذكرنا في اليمين بالطلاق

والعتاق ومن هذا عرف ان اقسام السبب ثلثة سبب حقيقي وسبب مجازي
وسبب في معنى العلة والسبب الذي له شبهة العلة هو السبب
المجازي وجه الحصر ان المقضي الى الحكم اما ان يكون في الحال او في المآل
والثاني هو السبب المجازي والاول اما ان يكون له تاثير او لا فالاول
السبب الذي في معنى العلة والثاني هو السبب الحقيقي والثاني
اي الثاني من اقسام ما يتعلق به الحكم العلة وهي ماخوذة من العلل
وهي الشربة بعد الشربة وسمي الامر المثبت للحكم في الشرع به
لتكرار الحكم بتكررها وفي الشريعة ما عرف بالنص وهو ما يضاف

العلة

اليه وجوب الحكم اي ثبوته احترز به عن الشرط ابتداء اي بلا
واسطة احترز به عن السبب والعلامة وعلة العلة والتعليقات
وهذا التعريف يشمل العلل الموضوعة كالبيع والنكاح وغيرهما
والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالعلل المؤثرة في القياسات
وهي سبعة اقسام اعلم ان العلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف
ثلثة احدها ان يكون علة اسما بان يكون في الشرع موضوعة
لموجبها ويضاف ذلك الحكم الموجب اليها بلا واسطة والثاني
ان يكون علة معنى بان يكون مؤثرة في ذلك الحكم وثالثها
علة حكما بان يكون بحيث يثبت الحكم عند وجودها من غير
تراخ وهي باعتبار استكمالها هذه الاوصاف وعدم استكمالها
منقسمة الى سبعة اقسام الاول علة اسما اي صورة ومعنى
وحكما كالبيع المطلق فانه موضوع للملك شرعا والملك يضاف
اليه بلا واسطة وعلة معنى لانها تؤثر فيه اذ هو مشروع لاجله

وعلة

وعلة حكما لانه يثبت الملك عند وجودها ولا يتراخى عنه وعلة
اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط فان هذا الايجاب
علة اسما لانه موضوع في الشرع لحكمه ويضاف الحكم اليه عند وجود
الشرط فيقال هذا الطلاق واقع بالتعليق السابق وليس علة حكما اذ الحكم
يتاخر عنه الى وجود الشرط ولا معنى اذ لا تاثير له فيه قبل وجود الشرط
واليمين بالله بالنسبة الى الكفارة من هذا القبيل لان الكفارة
تضاف اليها فيقال كفارة اليمين كذا في جامع الاسرار وللقائل
ان يقول انهم فسروا العلة اسما بانها التي يكون موضوعة في
الشرع لحكمها واليمين بالله ليس بموضوع للكفارة بل للبر فلا يكون
من هذا القبيل بهذا التفسير وعلة اسما ومعنى لا حكما كالبيع
بشرط الخيار فان البيع علة للملك اسما لانه موضوع له شرعا
ومعنى لانه هو المؤثر في ثبوت الملك لكن الحكم وهو ثبوت الملك
متراخ فلا يكون علة حكما اورد المصنف لهذا القسم خمسة امثلة
اصلها ما ذكر والثاني قوله والبيع الموقوف بان يبيع انسان
مال غيره بغير اذنه فانه علة اسما ومعنى للملك وليس بعلة حكما
لتراخي الملك الى زمان اجازة المالك والايجاب المضاف الى
وقت كالطلاق المضاف الى وقت فانه علة اسما ومعنى لا حكما
لتاخره الى زمان ما اضيف اليه ونصاب الزكوة قبل الحول فانه
علة اسما لانه وضع لوجوب الزكوة ويضاف اليه الوجوب
بلا واسطة ومعنى لانه مؤثر في وجوب الزكوة لان الغناء يوجب
الاحسان الى الفقراء والغناء يحصل بالنصاب لا حكما لتاخر وجوب

الاداء الى حولان الحول وعقد الاجارة هذا هو المثال الخامس فانه
علة لملك المنفعة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه
مؤثر فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة لا حكما لان حكمه ملك المنافع التي توجد
في هذه الاجارة وهي معدومة والمعدوم لا يصلح ان يكون محلا للملك
فلا يكون علة حكما وعلة يعني الرابع علة في حيز الاسباب اي
في معانيها والمراد به مشابهتها لها لها شبه بالاسباب تفسير له كشراء
القريب فانه علة للحكم للملك والملك في القريب علة للعتق فيكون
العتق مضافا الى الاول بواسطة فمن حيث انه لم يوجد الا بواسطة
العلة كان الشراء سببا ومن حيث ان الواسطة من احكامه وكان
العتق مع علته وهي الملك مضافا اليه كان علة تشبه الاسباب
ومرض الموت وهو علة اسالحجر المريض عن التبرعات فيما هو حق
الوارث لاضافة الحكم اليه يقال انه محجور عن التصرف الفلاني لكونه
في مرض الموت ومعنى لانه مؤثر في الحجر وليس بعلة حكما لتراخي
حكمه الى اتصاله بالموت لان الحجر لا يثبت عند ابتداء المرض بل اذا
اتصل الموت به يثبت به الحجر مستندا ولكنه يشبه الاسباب من حيث
ان الحكم يثبت به والتزكية عند ابي حنيفة رضي الله عنه
يعني تعديل الشهود عند ابي حنيفة علة للحكم الثابت بالشهادة
وشبيهة بالسبب اما انها علة فلانها في معنى علة العلة للحكم بالرجم
فيما اذا شهدوا بالزنا على محصن فان الشهادة بدون التزكية
لا يوجب الرجم فكانت التزكية علة العلة وعلة العلة مع حكمها
مضافة الى علة الحكم فاذا رجع المزكون ضمنوا الدية عنده

ولا يضمنون عندهما لانهم اثنوا اي كما ذكرنا على الشهود خيرا
فكان بمنزلة ما لو اثنوا على المشهود عليه خيرا بان قالوا هو محصن
واما انها شبيهة بالسبب فلوجود الواسطة بينها وبين الحكم وهي شهادة
الشهود وكذا كل ما هو علة العلة فانها علة تشبه الاسباب فكانت
العلة الاولى بمنزلة علة توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة فكما
ان الحكم يضاف الى العلة هناك دون الصفة فههنا يضاف ايضا
الى العلة دون الواسطة فمن حيث ان العلة الاخيرة تضاف الى الاولى
كانت الاولى علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت
شبها بالسبب وهذا هو السبب في معنى العلة بعينه اورده الشيخ في
موضعين متابعا لفخر الاسلام فانه اورده في باب تقسيم السبب وفي باب
تقسيم العلة باعتبار الشبهين اعلم ان هذا القسم اما عائد الى
العلة اسما ومعنى لا حكما كالمريض واما الى العلة معنى لا حكما ولا اسما
كالتزكية وما يشبهها في كونها علة العلة مثل شراء القريب وغيره
فيكون الاقسام ستة لكن لما امكن وجوده بدون كل واحد منهما
وكذا امكن وجود كل واحد منهما بدونه جعله قسما اخر ووصف
له شبهة العلل اي الخامس وصف لا يكون علة حقيقة ولا سببا
هو لكن يكون له شبهة العلل كاحد وصفي العلة التي هي ذات
وصفين فان كل واحد من وصفيها له شبهة العلة حتى لو وجد احدها
قبل الاخر لا يكون سببا محضا لانه ليس بطريق موضوع لثبوت
الحكم بل هو مؤثر في اثبات الحكم اذ لو لم يكن له مدخل في التاثير
لكان الاخر وحده هو العلة ولم يكن العلة ذات وصفين والتقدير

بخلافه فلا يكون سببا محضا بل يكون له شبهة العلة ولم يكن
علة ايضا لان العلة هي المجموع لا هو وحده ولهذا جعلنا
الجنس والقدر علة محرمة للنسيئة لان في النسيئة شبهة الفضل فان
للنقد مزية على النسيئة واذا كان فيه شبهة الفضل يثبت بشبهة
العلة ولا يثبت بحرمة الفضل لانها اقوى الحرمتين ولها
علة معلومة فلا يثبت بما هو دونها في الدرجة وعلة معنى
وحكما لا اسما كاخر وصفي العلة فان الوصف الذي يوجد اخرا علة
معنى لانه موثر في الحكم وحكما لان الحكم يوجد عنده لا اسما
لانه وحده ليس بموضوع للحكم لان الموضوع له هو المجموع فلا
يكون احدهما علة حقيقة وانما اضيف الحكم الى الوصف
الاخر دون الاول لانه ترجح على الاول في التاثير لوجود الحكم
عنده كما لو قال لامراته ان دخلت هاتين الدارين فانت طالق
فان وجد دخولها في الملك تطلق وان وجد في غيره لا تطلق
ولو وجد الاول في الملك والثاني في غير الملك لا تطلق اتفاقا
ولو وجد الاول في غير الملك والثاني في الملك تطلق عند علمائنا
خلافا لزفر فعنده لا تطلق في الصورة الاخيرة كما في الثانية و
الثالثة وعلة اسما وحكما لا معنى هذا هو القسم السابع
كالسفر والنوم للرخصة والحدث فان السفر علة للترخص ... فائدة القسم السابع
اسما لانها تضاف اليه في الشرع يقال رخصة السفر كالافطار
والقصر وحكما لانها تثبت بنفس السفر متصلة به لا معنى لان
المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة لانها هي المؤثرة في اثبات

الرخصة

الرخصة والنوم المخصوص بالحدث بالنسبة الى الحدث فانه علة
للحدث اسما لان الحدث يضاف اليه وحكما لانه ثبت عنده وليس بعلة
معنى لانه ليس بموثر فيه وانما المؤثر خروج النجس لكن لما كان
الاطلاع على حقيقته متعذرا وكان النوم المخصوص سببا ظاهرا
لخروج النجس اقيم مقامه ودار الحكم معه اعلم ان هذه الاقسام
التي ذكرها المصنف هي ستة اقسام من الاقسام السبعة التي خرجت
من التقسيم على الوجه الذي ذكرنا لان القسم الرابع وهو ما عبر عنه
بقوله علة في حيز الاسباب عائد اما الى العلة اسما ومعنى لا حكما
واما الى العلة معنى لا حكما ولا اسما ولكن المص لشبهه بالاسباب
جعله قسما اخر كما ذكرنا والقسم الخامس الذي عبر عنه بقوله وصف
له شبهة العلل هو علة معنى لا حكما ولا اسما وبقي من تلك الاقسام
قسم اخر لم يذكره المص وهو العلة حكما لا معنى ولا اسما وذلك كالشرط
الذي يعلم عن معارضة العلة مثل حفر البئر فيصير الاقسام ثمانية
وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم قبل بالحقيقة
لان العلة العقلية مقارنة مع معلولها زمانا اتفاقا كحركة
الاصبع مع الخاتم واختلفوا في جواز تقدم العلة الحقيقية
الشرعية على معلولها زمانا فذهب المحققون الى وجوب مقارنتها
مع المعلول وهو مختار المص واليه اشار بقوله بل الواجب اقترانها
معا كالاستطاعة مع الفعل وذهب بعض الى وجوب تقدمها
بحسب الزمان لان العلل الشرعية موصوفة بالبقاء ولها حكم
الجواهر ولهذا تفسخ بعد مدة فلابد ان يثبت الحكم عقيب العلة

ضرورة بخلاف الاستطاعة لانها عرض لا يبقى زمانين قلنا ان
الفسخ ورد على الحكم لا على العقد ولئن سلمنا انه باقى فذلك
ضرورى ثبت دفعا لحاجة الناس الى الفسخ ولا يثبت البقاء
فيما وراء موضع الضرورة وقد يقام السبب الداعى والدليل مقام
المدعو والمدلول كالسفر اقيم مقام المشقة ومثال اقامة الدليل مقام
المدلول الاخبار عن المحبة اقيم مقام المحبة فى قول الرجل للمرأة ان كنت
تحبيني فانت طالق واذا اخبرت عن المحبة طلقت ولكنه مقتصر على
المجلس حتى لو اخبرت عن المحبة خارج المجلس لا تطلق لان التعليق
بمحبتها يشبه تخييرها من حيث ان فيه جعل الامر الى اختيارها والتخيير
مقتصر على المجلس والفرق بين السبب والدليل ان السبب لا يخلو
عن تاثير فى المسبب والدليل يخلو عن ذلك وانما يحصل به العلم بالمدلول
لا غير وذلك اما لدفع الضرورة والعجز كما فى الاستبراء فان الموجب
له هو اشتغال رحم الامة بماء الغير والاحتراز عن قربانها واجب
لقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يسقين
ماءه زرع غيره ولكن لما كان اشتغال رحمها بماء الغير امرا خفيا
اقيم الدليل عليه وهو حدوث الملك فيها مقامه دفعا للضرورة
احتيج الناس الى معرفته دفعا لعجزهم عن معرفته لانه بحدوث
الملك يتمكن من وطئه سبب لاشتغال رحمها بمائه وغيره اى غير
الاستبراء كالخلوة الصحيحة فانها اقيمت مقام الدخول وكذا
النكاح اقيم مقام العلوق فى ثبوت النسب او للاحتياط اى يكون
اقامة السبب مقام المسبب او الدليل مقام المدلول فى ثبوت النسب

لاجل

لاجل الاحتياط كما فى تحريم الدواعى الى الوطئ من النظر وغيره
اقيمت مقام الوطئ فى الحرمة لاجل الاحتياط او لدفع الحرج
كما فى السفر والطهر الخالى عن الجماع فانهما اقيما مقام المشقة
والحاجة الى الطلاق والفرق بين الضرورة ودفع الحرج ان
فى الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفى دفع
الحرج ممكن مع نوع مشقة كالسفر اقيم مقام المشقة
بحسب الاشخاص ولكن فيه حرج والثالث من اقسام ما يتعلق
الشرط
به الاحكام الشرط وهو فى اللغة العلامة وفى الشريعة ما ذكره
المص وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب اى دون
ان يكون مؤثرا فى وجوده احترز به عن العلة ولا بد ان
يزيد هنا قيدا اخر وهو ان يكون خارجا عن ماهية ذلك
الشئ ليخرج بجزؤه فانه ايضا مما يتوقف عليه وجود
الشئ وليس بمؤثر فيه وهو اى ما يطلق عليه اسم الشرط خمسة
بالاستقراء شرط محض وهو الذى يتوقف انعقاد العلة
للعلية على وجوده مثل دخول الدار بالنسبة الى وقوع الطلاق
المعلق به فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق فان انعقاد قوله انت
طالق علة لوقوع الطلاق موقوف على وجوده وليس له تاثير
فيه وشرط هو فى حكم العلل يعنى يقوم مقام العلل فى اضافة
الحكم اليه كحفر البئر فى الطريق فانه شرط لتلف ما تلف بالسقوط
وذلك لان علة السقوط وعلة السقوط الثقل والمشى سبب محض
للسقوط لانه مفض اليه فى الجملة وليس بعلة لانه قد يوجد المشى فيه

بلا وقوع ولكن الارض كانت مانعة من تاثير العلة وهي الثقل وكان
تاثيرها موقوفا على زوال المانع وكان حفر البير ازالة للمانع وايجادا
للشرط وشق الزق الذي فيه مايع فانه شرط للسيلان لان علته هي
ميعانه ولكن الزق كان مانعا وكان تاثيره موقوفا على زوال ذلك
المانع وكان الشق ازالة للمانع وايجادا للشرط فثبت انهما شرطان لا علتان
ولكن العلة ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها لان الثقل والسيلان
امران جبليان مخلوقان عليهما من غير اختيار منهما فاما لم يكن اضافة
الحكم اليهما اضيف الى الشرط وشرط له حكم الاسباب وهو
الشرط الذي يتخلل بينه وبين المشروط فعل فاعل مختار لا يكون
ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط ويكون سابقا على ذلك الفعل
الاختياري قيدنا بفعل فاعل مختار احترازا عما يتخلل بينه وبين
مشروط فعل طبيعي كشق زق وبقولنا لا يكون ذلك احترازا
عما كان منسوبا الى الشرط لانه يكون فيه معنى العلة كما فتح باب
قفص عند محمد وبقولنا ويكون سابقا احترازا عما كان وجوده
متاخرا عن صورة العلة كدخول الدار في قوله ان دخلت الدار
فانت طالق فان وجود الدخول هنا متاخر عن صورة العلة
وهي قوله انت طالق لانه وجد التكلم به سابقا على وجود الدخول
وان كان وجود الدخول متقدما على انعقاده علة وهو شرط
محض وانما كان هذا الشرط في حكم الاسباب باعتبار تقدمه
على العلة فمتى كان الشرط متقدما على العلة كان مشابها للسبب في
التقدم وفي كونه مفضيا الى ذلك الشئ فلا يكون شرطا محضا لا يقال

الشرط

الشرط قد يتقدم على صورة العلة كالاشهاد في النكاح وهو متقدم
على العلة وهي الايجاب والقبول صورة ومعنى لانا نقول لا ينكر تقدم
الشرط على صورة العلة فانه لا يخرج به عن الشرطية ولكنا نقول اذا
تقدم لم يتمحض شرطا بل كان شرطا متشابها بالسبب من حيث ان تقدم
وجوده لا يخلو عن معنى الافضاء الى الحكم بواسطة وجود العلة
كالسبب الحقيقي كما اذا حل قيد عبد حتى ابق فان حله شرط لتلف العبد
باباقه لان علته فعل الاباق ولكنه مشروط بزوال المانع الذي
هو القيد فكان الحل ازالة للمانع وايجادا للشرط فكان شرطا
ايضا وهو متقدم على فعل الاباق الذي هو العلة صورة ومعنى
فيكون شبيها بالسبب الخالص للسبب الذي فيه معنى العلة لان السبب الذي
فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافة وحادثة به كقوله الدابة
وسوقها وههنا ما هو العلة وهو الاباق غير حادث بالشرط بل هو
حادث باختيار صحيح فانقطع نسبته عن الشرط من وجه
فكان التلف مضافا الى العلة لا الى سوقها بسبق الشرط فلا يضمن
الحال قيمة العبد ولا يلزم عليه ما اذا امر عبد غيره بالاباق فابق حيث
يضمن الامر وان اعترض فعل مختار على الامر لان الامر بالاباق استعمال
له فاذا اتصل به الاباق يصير غاصبا له بالاستعمال ولهذا قال ابو حنيفة
وابو يوسف فيمن فتح باب قفص فطار الطير لا يضمن الفاتح لانه
اعترض عليه فعل مختار وقال محمد والشافعي يضمن لان الطيران عادة
للطير والعادة اذا تاكدت صارت طبيعة فصار بمنزلة سيلان
الدهن وشرطا اسما لا حكما وهو ما يفتقر الحكم الى وجوده ولا يوجد

ان علم فيهم خيرا فانه مذكور على سبيل التغليب اى العادة الغالبة
ان الانسان يكاتب عبده اذا رأى فيهم خيرا لا انه شرط حقيقي
اذ الكتابة تجوز وان يعلم فيه خيرا قلنا هذا الكلام يؤدي
الى الغاية وكلام الله منزه عن ذلك والمراد بالامر الندب لا الايجاب
والكتابة انما تصير مندوبة اذا علم فيه خيرا كحروف الشرط ودلالة
اى دلالة الشرط لا تنفك عن معنى الشرط كالصيغة كقوله المرأة
التى اتزوجها طالق ثلاثا فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف
فى النكرة لان التزوج دخل على امرأة غير معينة فكانت نكرة
والوصف فى النكرة معتبر لتعرفها به فصلح دلالة على الشرط
فصار كانه قال ان تزوجت امرأة فهى طالق ولو وقع اي
الوصف التزوج فى المعين بان اشار الى المعينة وقال هذه المرأة
التى اتزوجها طالق او قال هذه المرأة طالق لا يصلح دلالة اى لا يصلح
الوصف دلالة على الشرط لان الوصف فى المعين لغو لانه للتعريف
وقد حصل التعريف بالاشارة لا يحتاج الى التعريف لان
الاشارة ابلغ فى التعريف فيبقى قوله هذه المرأة فيلغو الاخير
ويجوز فى المرأة نص الشرط يعنى صريح الشرط يجمع الوجهين اي
المعين وغير المعين حتى لو قال ان تزوجت امرأة فهى كذا او قال
ان تزوجت هذه المرأة فهى كذا يقع الطلاق فى الصورتين بالتزوج
والرابع من الاقسام الاربعة المذكورة فى اول الفصل العلامة
وهي فى اللغة الامارة كالمنارة للمسجد وفى الشريعة ما ذكره المص
وهو ما يعرف به الوجود اى وجود الحكم من غير ان يتعلق به

عند وجوده فمن حيث انه يتوقف الحكم عليه يسمى شرطا ومن حيث
انه لا يوجد الحكم عنده لا يكون شرطا حكما وذلك كاول الشرطين
فى حكم متعلق بهما كقوله لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار
فانت طالق فان دخول الدار التى يوجد اولا يكون شرطا
اسما اى صورة من حيث انه يفتقر الحكم اليه فى الجملة لا حكما
لان حكم الشرط ان يضاف اليه الوجود والوجود يضاف الى
اخرهما ويكون الاول شرطا اسما لا حكما فلو دخلت المرأة
فى المثال المذكور بعد ان ابانها الزوج احدى الدارين حالة
البينونة ثم نكحها الزوج فدخلت الاخرى تطلق عندنا
خلافا لزفر وجه قوله ان حظ الشرطين من الحكم على السواء
لانه صيرهما شيئا واحدا فى وجود الجزاء وفى احدهما شرط الملك
فكذلك فى الاخر ولنا ان الشرط الاول لما لم يكن شرطا حكما لم
يحتج الى وجود الملك عند وجوده لان الملك انما شرط لنزول
الجزاء وعند وجود الشرط الاول لا ينزل الجزاء فان قلت
لا نسلم ان الاول يسمى شرطا بل الشرط هو المجموع قلت اجمع
الامة على تسميته شرطا والمنع من تسميته شرطا يكون مخالفا
للاجماع وشرط هو كالعلامة يعنى القسم الخامس من اقسام
الشرط شرط هو مثل العلامة الخالصة كالاحصان فى الزنا
على ما يجئ تقديره فى العلامة فانما يعرف الشرط بصيغته
اى لا ينفك صيغة الشرط عن معنى الشرط وفيه رد لمن قال
ان صيغة الشرط قد يخلو عن معنى الشرط كقوله تعالى فكاتبوهم

وجوب ولا وجود كالاحصان وهو عبارة عن اجتماع سبعة
اشياء العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول به
وكون كل واحد من الزوجين مثل الاخر في صفة الاحصان و
الاسلام فان قلت اذا كان الاحصان عبارة عن اجتماع سبعة
اشياء ومن جملتها كون كل واحد من الزوجين مثل الاخر
في الاحصان يلزم الدور قلت المراد من الاحصان في التعريف
اجزاؤه الستة المذكورة مجازا والاحصان المصطلح انما يكون
اذا كانا متماثلين قال شمس الائمة رحمه الله شرط الاحصان على
الخصوص شيئان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح واما
العقل والبلوغ فهما شرطا الاهلية للعقوبة لا شرطا الاحصان
على الخصوص والحرية تكمل العقوبة وانما قلنا ان الاحصان
علامة وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده
علة للرجم على احصان يحصل بعده فان الاحصان لو وجد
بعد الزنا لا يثبت وجوب الرجم ومعلوم انه ليس بعلة و
لا سبب ايضا لانه ليس بطريق مفض اليه فعرفنا ان الرجم
غير مضاف اليه وجوبا به ولا وجودا عند وجوده ولكنه عبارة
عن حال في الزاني يصير الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم فكان معرفا
ان الزنا حيث وجد كان موجبا للرجم فكان علامة لا شرطا
هذا هو مختار بعض المتاخرين واما مختار المتقدمين واكثر
المتاخرين ان الاحصان شرط لوجوب الرجم لان الشرط
ما يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان بهذه المثابة وقوله لم

يتعلق

يتعلق به وجود غير المسلم لان الزنا لا يوجب الرجم بدونه
كالسرقة لا توجب القطع بدون النصاب وهو شرط بلا شبهة
فكذا الاحصان حتى لا يضمن شهوده اي شهود الاحصان
اذا رجعوا بحال هذه نتيجة كون الاحصان علامة وليس بشرط
حقيقي بل قيل هو شرط مجازا يعني اذا رجع شهود الاحصان
بعد الرجم مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم لا يضمنون
دية المرجوم لان الاحصان علامة والعلامة غير صالحة بخلاف
العلة لما ذكرنا انها لا يتعلق بها وجوب ولا وجود ولا يجوز
اضافة الحكم اليها بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة
ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض
المشايخ لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر اضافة
الحكم اليها لتعلق الوجود به وثبوت التعدي منهم وعند
زفر شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم ضمنوا دية
المرجوم والجواب ان الاحصان علامة فلا يصلح للخلافة
ولئن سلمنا انه شرط عند البعض فلا يجوز اضافة الحكم
اليه ايضا لان شهود الشرط ايضا لا يضمنون عند صلاح
العلة للاضافة وههنا شهود العلة وهي الزنا صالحة
للاضافة فلم يبق للشرط اعتبار اذ لا اعتبار للخلف عند امكان العمل
بالاصل ولهذا لا يضاف الحكم الى شهود الشرط اذا رجع شهود
الشرط واليمين بل الضمان على شهود اليمين خاصة لان
شهود التعليق شهود العلة باعتبار ان [illegible] لما شهدوا وقع

القاضي بشهادتهم فقد ثبت للعلق اتصاله بالمحل لوجود
الشرط فصح نسبتهم شهود العلة اما اذا رجع شهود
الشرط خاصة قال شمس الائمة لا ضمان عليهم قياسا على شهود
الاحصان اذا رجعوا خاصة وقال فخر الاسلام يجب الضمان
عليهم لما ذكرنا في تعليل بعض المشايخ على ان هذا الشرط وهو
الاحصان يستحيل اضافة الحد اليه لان الحد عقوبة والاحصان
خصال حميدة ويستحيل اضافة العقوبة في الشرع الى الخصال
الحميدة فصار مضافا الى الزنا من كل وجه

فصل

في بيان الاهلية

في بيان الاهلية لما فرغ من بيان الحجج وما يتعلق بها شرع
في بيان الاهلية اذ الخطاب لا يثبت في غير الاهل العقل
معتبر لاثبات الاهلية اي اهلية الخطاب اذ الخطاب لا يفهم
بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح فكان معتبرا له وانه خلق
متفاوتا فكم من صغير يستخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير وقالت
الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا يعني لا مدخل له في معرفة حسن
الاشياء وقبحها وفي ايجاب شيء وتحريمه دون السمع واذا جاء
السمع فلا العبرة دون العقل وهو قول اصحاب الشافعي حتى
ابطلوا ايمان صبي عاقل لعدم ورود الشرع به وعدم اعتبار
عقله وقالت المعتزلة انه اي العقل علة موجبة لما استحسنه
على سبيل القطع مثل معرفة الوحدانية الصانع محرمة لما استقبحه
على القطع فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية امارات ليست
موجبة لذاتها بخلاف العلل العقلية لانها موجبة بنفسها

وغير

وغير قابلة للنسخ والتبديل فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا
يدركه العقل فان قلت اتفق اهل القبلة على ان في الشرع
ما لا يدركه العقل كاعداد الركعات ومقادير الزكوات وغيرها
قلت ارادوا به ما لا يدرك العقل تحققه بنفسه لاستلزامه
نوع استحالة مثل رؤية الله تعالى في الآخرة بلا كيف ولا جهة ومثل
ان يكون الكفر والمعاصي داخلين تحت ارادة الله تعالى لان كلا
منهما مما يستقبحه العقل وما ذكروا من الامثلة ليست كذلك اذ يدرك
العقل جواز تحقيقها من غير استحالة غايته ان يكون وجه
حكمتها غير مدرك بالعقل تمسكوا في ذلك بقصة ابراهيم عليه
السلام فانه قال لابيه اني اريك وقومك في ضلال مبين وكان
هذا القول قبل الوحي فانه قال اريك ولم يقل اوحي الي ولو
لم يكن العقل حجة بنفسه وكانوا معذورين لما كانوا في ضلال
مبين وقالوا لا عذر لمن غفل في الوقف اي التوقف عن الطلب
اي طلب الايمان وترك الايمان والصبي العاقل مكلف بالايمان
ومن لم يبلغه الدعوة اصلا ونشا على شاهق الجبل اذا لم
يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار لوجوب الايمان
بمجرد العقل واما في الشرائع مثل الصلوة والزكوة وغيرها
فمعذور حتى يقوم عليه الحجة وهكذا روي عن ابي حنيفة و
عليه مشايخنا من اهل السنة رضي الله عنهم حتى قال الشيخ
ابو منصور في الصبي العاقل انه يجب عليه معرفة الله وحمل
قوله عم رفع القلم عن ثلاث الحديث على الشرائع لكن هذا

القول موافق لقول المعتزلة من حيث الظاهر الا انهم يجعلون
نفس العقل موجبا وهؤلاء يقولون الموجب هو الله تعالى
والعقل معرف لايجابه والصحيح الموافق لظاهر النص وظاهر
الرواية ما قاله صاحب التقويم وفخر الاسلام وذكره المصنف
بقوله ونحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف
بمجرد العقل فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا اذا لم يصادف
مدة يتمكن فيها من التأمل والاستدلال بان بلغ في شاهق الجبل
ومات في ساعته واذا اعانه الله بالتجربة وامهله لدرك العواقب
لم يكن معذورا لان الامهال وادراك مدة التأمل بمنزلة دعوة
الرسول في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في الايات
الظاهرة واذا لم يحصل له معرفة بعد هذه المدة كان اهلا لاستحقاقه
بالحجة فلا يكون معذورا وان لم يبلغه الدعوة ان هذه للوصل
وليس على حد الامهال دليل يعتمد عليه وما قيل انه مقدر بثلاثة
ايام اعتبارا بالمرتد فانه يمهل ثلاثة ايام ليس بقوي لان مدة
التجربة تختلف باختلاف الاشخاص لان العقول متفاوتة فرب
عاقل يهتدي في زمان قليل ما لا يهتدي غيره فيفوض تقديره
الى الله تعالى اذ هو العالم بمقدارها في حق كل شخص فيعفو عنه
قبل ادراكها ويعاقبه بعد استيفائها وعند الاشعرية ان
العقل عن الاعتقاد حتى هلك واعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة
كان معذورا لان المعتبر عندهم هو السمع دون العقل ومن قتل
من لم تبلغه الدعوة ضمن لان كفرهم معفو عندهم فصاروا

كالمسلمين في الضمان وعندنا لم يضمن وان كان قتله حراما
قبل الدعوة لان غفلتهم عن الايمان بعد ادراك مدة المهلة و
التأمل لا يكون عفوا وكان قتلهم مثل قتل نساء اهل الحرب فلا
يضمن ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم لعدم ورود الشرع
متمسكين بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى
العذاب قبل البعثة ولما انتفى العذاب انتفى حكم الكفر وبقوا
على الفطرة وعندنا يصح ايمان الصبي العاقل وان لم يكن مكلفا به
اي بالايمان لان وجوبه بالخطاب وهو ساقط عنه لقوله
عم رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم الحديث والجواب
عنهم يحتمل ان يراد من العذاب المنفي العذاب الدنيوي فلا
ينتهض حجة والاهلية نوعان اهلية وجوب وهي صلاحية
لوجوب الحقوق الشرعية له وعليه وهي بناء على قيام الذمة
اي اهلية نفس الوجوب لا يثبت الا بعد وجود ذمة صالحة
وهي محل الوجوب والذمة في اللغة العهد وفي الشرع نفس لها
عهد سابق والمراد بالنفس ما يشير اليه كل احد بقوله انا وبالعهد
السابق العهد الذي عاهد الانسان ربه يوم الميثاق والادمي يولد
وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء حتى ثبت
له ملك الرقبة بشراء الولي ويجب عليه الثمن ولو انقلب طفل على مال
انسان فاتلفه يضمن والجنين قبل انفصاله عن الام جزء لها
من وجه ولهذا يعتق بعتقها ويدخل في البيع تبعا له ولكنه
لما كان منفردا بالحيوة ومعدا للانفصال لم يكن جزءا لها مطلقا

فلم يكن له ذمة كاملة حتى صلح لان يجب له الحق من العتق والارث
والوصية والنسب ولم يجب عليه الحق حتى لو اشترى الولى شيئا
له لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه الحق حتى لو اشترى الولى شيئا
له لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب واذا انفصل
عنها ظهر له ذمة كاملة فصار اهلا لوجوب الحقوق عليه كالبالغ
ان الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء
عن اختيار ليتحقق الابتلاء ولم يتصور ذلك فى حق الصبى لعجزه
فجاز ان يبطل الوجوب ولا يثبت لعدم حكمه كما ينعدم الحكم
لعدم محله كبيع الحر فلما كان من حقوق العباد من الغرم كضمان
الاتلاف والعوض كثمن المبيع ونفقة الزوجات والاقارب
لزمه اى الصبى اما نفقة الزوجات فلانها صلة شبيهة بالعوض
اذ يجب عوضا عن الاحتباس فاذا حصل الحبس حصل عوضه واما
نفقة الاقارب فمؤنة متعلقة باليسار ولهذا لا يجب على المعسر
والمقصود ازالة حاجة القريب بوصول كفايته اليه ولهذا لا يجب
للموسر وذلك بالمال يكون واداء وليه كادائه وكان الوجوب غير
خال عن حكمه وما كان عقوبة كالقصاص او جزاء كحرمان الميراث
لم يجب عليه اى على الصبى لانه لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة
او جزاء الفعل ولا يلزم عليه جواز ضربه عند اساءة الادب مع انه
نوع جزاء لانه من باب التاديب وليس بجزاء عن الفعل كضرب
الدواب وحقوق الله تعالى يجب على الصبى متى صح القول بحكمه
اى بحكم وجوب الحق لله تعالى كالعشر والخراج فانهما فى الاصل من المؤن

ومعنى

ومعنى العبادة والعقوبة ليسا بمقصودين منهما والمقصود المال
واداء الولى فى ذلك كادائه ومتى بطل القول بحكمه لا يجب كالعبادات
الخالصة كالصلوة والصوم والحج وغيرها اذ العبادة فعل
يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم ولا يتصور ذلك من الصبى
والعقوبات كالحدود والقصاص لانعدام حكمه وهو المواخذة
بالفعل واهليته اى النوع الثانى من نوعى الاهلية اهلية اداء
وهى نوعان بالاستقراء قاصرة يبتنى على القدرة القاصرة من العقل
والبدن القاصر ولا خلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة
فهم الخطاب وهى بالعقل وقدرة العمل وهى بالبدن واذا كان تحقق
القدرة بهما يكون كمالها بكمالها وقصورها بقصورها ثم الانسان
فى اول احواله عديم القدرتين ولكن استعداد وان يوجد كل منهما
بخلق الله ان يبلغ درجة الكمال فقبل بلوغها تكون قاصرة كالصبى
العاقل فان كان واحد من القدرتين قاصرة فيه والمعتوه البالغ
فانه قاصر العقل مثل الصبى وان كان قوى البدن ويبتنى عليها
اى على الاهلية القاصرة صحة الاداء على معنى انه لو وقع الاداء
يكون صحيحا ولا يجب كاملة يبتنى على القدرة الكاملة من العقل
الكامل اى الغير الموصوف بالقصور والبدن الكامل ويبتنى عليها
وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان فى لزوم الاداء قبل الكمال
حرجا والحرج منفى فلما لم يكن ادراك كمال العقل الا بعد تجربة
وتكلف عظيم اقام الشرع البلوغ الذى يعتدل لديه العقل
فى الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا بدليل قوله عم رفع القلم

عن ثلاث عن الصبي حتى يعقل والمجنون حتى يفيق والنائم
حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب وانما يكون بعد لزوم الاداء
والاحكام منقسمة في هذا الباب اي باب ابتناء صحة الاداء
على الاهلية القاصرة الى ستة اقسام اشار المصنف الى احكام
هذه الاقسام على الترتيب فحق الله تعالى ان كان حسنا لا يحتمل غيره
اي غير الحسن هذا اشارة الى القسم الاول كالايمان وجب القول
بصحته من الصبي لانه نفع محض ولان عليا رضي الله عنه افتخر
بذلك وقال سبقتكم الى الاسلام طرا صبيا ما بلغت اوان حلمي
واما حرمان الميراث من اقاربه الكفار ووقوع الفرقة بينه و
بين امراته المشركة فمضاف الى كفرهم لا الى اسلامه لانه
شرع عاصما بلا لزوم اداء والدليل عليه انه اذا استوصف الصبي
ولم يصف الاسلام بعدما عقل لم تبن امراته ولو لزمه الاداء
لكان امتناعه كفرا وقال الشافعي رحمه الله لا يصح ايمانه قبل
البلوغ في حق احكام الدنيا فيرث اباه الكافر ولا تبين منه امراته
المشركة لانه ضرر واما في حق احكام الاخرة فالقول بصحته واجب
لانه نفع محض وليس من ضرورة ثبوت الاسلام في احكام
الاخرة ثبوته في احكام الدنيا لان احدهما ينفصل عن الاخر
فان من اسلم بلسانه دون قلبه فهو كافر في احكام الاخرة مؤمن
في احكام الدنيا ولهذا كانت تجري احكام المسلمين على المنافقين
في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر
اي الردة لا يجعل عفوا حتى قال الحكم ابو حنيفة ومحمد بصحة ردته في حق

احكام

احكام الدنيا والاخرة استحسانا ولهذا تبين امراته منه ولا يرث
من اقاربه المسلمين ولكن لا يقتل لان القتل ليس من احكام عين الردة
بل هو من احكام المحاربة ولم يوجد منه قبل البلوغ بل يجبر على
الاسلام ولكن دمه هدر لو قتله احد قبل البلوغ او بعده لا يجب عليه
شيء كالمرتدة لا تقتل ولو قتلها احد لا يجب عليه شيء وقال ابو يوسف
والشافعي لا يصح ردته في حق احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما
حكمنا بصحة ايمانه لانه نفع محض فان قيل الصبي كان مرفوع القلم
فكيف اعتبر ردته قلت انه مرفوع القلم فيما يمكن ان يهدر ويجعل
عفوا والردة ليست كذلك وما هو بين الامرين اي بين ان يكون
حسنا وان يكون قبيحا كالصلوة ونحوها اي الصوم والحج فانها
يحتمل ان يكون مشروعة في بعض الاوقات يصح الاداء من غير لزوم
عهدة اي ضمان يعني اذا شرع فيه لا يجب اتمامه والمضي فيه حتى اذا افسده
لا يجب عليه وفي صحة الاداء بلا لزوم نفع محض لانه يعتاد اداءها
فلا يشق ذلك بعد البلوغ وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعا
محضا كقبول الهبة والصدقة وقبضهما تصح مباشرته اي مباشرة
الصبي هذا هو القسم الرابع وفي الضار المحض وهو ما لا يشوبه نفع
في العاجل كالطلاق والعتاق والصدقة والقرض والوصية
تبطل اصلا فان فيها ازالة ملك من غير نفع يعود اليه قال
الامام شمس الائمة في اصوله زعم بعض مشايخنا ان طلاق الصبي
غير واقع وهذا وهم عندي لانه اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع
الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحا والطلاق واقع في حقه

عند الحاجة حتى لو اسلمت امرأته عرض عليه الاسلام فان ابى فرق
بينهما وكان ذلك طلاقا فى قول ابى حنيفة ومحمد واذا ارتد وقعت
الفرقة بينه وبين امرأته وكان ذلك طلاقا عند محمد واذا وجدت
امرأته مجبوبا فخاصمته فرق بينهما كان ذلك عند بعض المشايخ
فعرفنا ان الحكم ثابت فى حقه عند الحاجة وفى الدائر بينهما اى
بين النفع والضر هذا اشارة الى الحكم القسم السادس من غير حقوق الله
تعالى كالبيع فانه اذا كان رابحا كان نفعا واذا كان خاسرا كان
ضررا ونحوه كالاجارة والنكاح يملكه برأى الولى لان جواز هذه
التصرفات منه عند انضمام رأى الولى برأيه باعتبار ان فضول
رأيه لما اندفع برأى الولى التحق هو بالبالغ حتى ينفذ تصرفه بالغبن
الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابى حنيفة وعندهما
نفوذ تصرفاته باعتبار انضمام راى الولى لا باعتبار انه صار كالبالغ
فكما انه لا ينفذ التصرف من الولى بالغبن الفاحش لا ينفذ بمباشرة
الصبى بعد اذن الولى له ولو باشر البيع بغبن فاحش
مع وليه فعن ابى حنيفة روايتان فى رواية لا يجوز لانه
يشبه تصرفه تصرف الوكلاء من حيث انه يتوقف الى راى الولى
فيثبت شبهة النيابة فى تصرفه فاعتبرت تلك الشبهة فى موضع
التهمة وهو التصرف مع الولى لاحتمال ان الولى انما اذن له
فى البيع ليحصل مقصوده لا للنظر للصبى وسقطت هذه
الشبهة مع الاجنبى وفى رواية يجوز لما قلنا انه كالبالغ
بالاذن وقال الشافعى كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة

وليه

وليه لا يعتبر عبارته اى عبارة الصبى فيه كالاسلام والبيع
فانه مولى عليه فيهما لانه يصير مسلما باسلام احد ابويه وكذا
ينفذ عليه بيع الولى ماله فلا يكون له ولاية فيهما فلا يصح اسلامه
وبيعه وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه يعتبر عبارته فيه
كالوصية فان وصيته باعمال البر صحيحة عنده لانها نفع محض
يحصل بها ثواب الاخرة بعد ان استغنى بنفسه عن المال لانها
انما تكون بعد الموت ولا حاجة حينئذ الى المال وعندنا وصيته
باطلة سواء كانت بالبر او غيره وسواء مات قبل البلوغ او
بعده لانه ضرر محض لكونها ازالة الملك بطريق التبرع مضافة
الى ما بعد الموت وهو لا يقدر على ذلك واختيار احد الابوين
صورته اذا وقعت الفرقة بين الابوين وبينهما ولد فحق الحضانة
للام الى سبع سنين وثمان سنين ثم يخير الولد بينهما عنده
فايهما اختار يكون عنده ومنفعة هذا الاختيار لا تحصل
بمباشرة الولى فتعتبر عبارته فيه لما روى ان النبى صلى الله
عليه وسلم خير غلاما بين الابوين والجواب عنه انه عليه
السلام دعا لذلك الغلام فببركة دعائه اختار ما هو انفع له
ولم يوجد مثله فى حق غيره كذا فى المبسوط
فصل
والامور المعترضة على الاهلية نوعان سماوى وهو ما يثبت
من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه ولهذا نسب الى السماء
لانه خارج عن قدرة العبد قدم السماوى على المكتسب لانه اظهر
فى المعارضة لخروجه عن اختيار العبد وهو الصغر ذكر الصغر من

الامور المعترضة

العوارض مع انه ثابت في اصل الخلقة لان الصغر لا يدخل في
ماهية الانسان فكان امرا عارضا وهو اي الصغر في اول احواله كالجنون
لانه عديم العقل كالمجنون بل ادنى حالا منه لانه قد يكون للمجنون
تمييز وفرق اخر ان الجنون ليس له حد والصغر له حد حتى اذا لم يعرض
بل عرض على ابويه فابيا تقع الفرقة ويطالب بالمهر في الحال والفرقة
والمطالبة عهدة وهو ليس من اهلها واذا اسلمت امرأة المجنون
يعرض الاسلام على ابويه فاذا اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون
تبعا وان ابيا يفرق بين المجنون وامرأته ولا فائدة في تاخير
العرض لان الجنون لا نهاية له ويلزم الاضرار الكلي بالمرأة وهو كونها
مسلمة تحت كافر وذا لا يجوز لكنه اي الصغر اذا عقل اي ظهر
شيء من آثار العقل فقد اصاب ضربا اي نوعا من اهلية الاداء
لا الاهلية الكاملة لبقاء صغره وهو عذر فيسقط به اي
بذلك العذر ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله كالصلوة
والصوم والزكوة وساير العبادات وكالحدود والكفارات
فانها تحتمل السقوط باعذار وتحتمل الفسخ في انفسها فلا
يسقط عنه فرضية الايمان لانه لا يحتمل السقوط لان الله
تعالى دايم منزه عن الزوال فيكون وجوب توحيده دايما حتى
اذا اداه اي آمن الصبي كان فرضا لا نفلا الا ترى انه اذا آمن في
صغره لزمته الاحكام التي تترتب على صحة الايمان من حرمة
الميراث من اقاربه المشركين وحله من اقاربه المسلمين ووقوع
الفرقة بينه وبين زوجته المشركة وغيرها لا يقال لم لا يجوز

ان يكون ايمانه صحيحا ويكون نفلا لا فرضا لان الايمان لا يتنوع
الى نفل وفرض وانما هو نوع واحد وهو الفرض ووضع عنه
اي ترك الزام الاداء يعني لو اسلم في صغره ولم يعد كلمة الشهادة
بعد البلوغ لم يجعل مرتدا ولو كان ذلك نفلا لوجب الاداء ثانيا
وجملة الامر لما ذكر بعض احكام الصبي على التفصيل اشار الى
حكمه على وجه كلي يعني جملة الامر الكلي في باب الصغر وحاصل
احكامه ان يوضع عنه العهدة اي يسقط عن الصبي عهدة ما
لا يحتمل العفو قيدنا به احترازا عن الردة فانها لا تحتمل الفسخ
بعذر من الاعذار المراد بالعهدة هنا لزوم ما يوجب التبعة
والمواخذة ويصح منه اي من الصبي بان يباشر بنفسه وله
اي للصبي بان يباشر غيره لاجله ما لا عهدة فيه اي لا ضرر فيه
كقبول الهبة ونحوه مما هو نفع محض لان الصبا مظنة المرحمة
طبعا لان كل طبع سليم يميل الى الترحم عليه وشرعا لقوله
عليه السلام من لم يرحم صغيرنا الحديث فلا يحرم الصبي
عن الميراث بالقتل اي قتل مورثه عمدا او خطاء هذا تفريع
على قوله يوضع عنه ويستحق ميراثه لان موجب القتل يحتمل السقوط
بالعفو والاعتياض فيسقط بعذر الصبا ايضا ولان الحرمان ثبت
بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة لقصور
الجناية في فعله عندنا بخلاف الكفر والرق هذا جواب سؤال
يرد على قوله فلا يحرم عن الميراث وهو ما ذكرتم ان العهدة
موضوعة عن الصبي منقوض بحرمانه عن الميراث بالكفر والرق

فانه يحرم بها عن الميراث وهو تبعه وعهدة وجوابه ان ذلك
ليس بطريق العقوبة جزاء على الجناية كما في الحرمان بالقتل
بل هو لعدم اهلية الارث لان الرق والكفر ينافي اهلية الارث
عن المسلم اما الرق فلان الوراثة خلافة الملك والرق ينافي
الملك واما الكفر فلقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين
على المؤمنين سبيلا والارث مبني على الولاية والجنون
وهو آفة يحل الدماغ تبعث على الاقدام على ما يضاد مقتضى
العقل من غير ضعف في اعضائه نسقط به كل العبادات
المحتملة للسقوط كالصلوة والصوم ولا يسقط ضمان
المتلفات ووجوب الدية والارش ونفقة الاقارب
كما لا يسقط عن الصبي وكذا الطلاق والعتاق والهبة
وما اشبهها من المضار غير مشروع في حقه لكنه اي الجنون
اذا لم يمتد الحق بالنوم عند علمائنا الثلاثة استحسانا لانه
اذا لم يمتد لم يكن موجبا للحرج على المكلف في ايجاب
القضاء بعد زواله كالنوم والاغماء واما اذا امتد صار
لزوم الاداء موديا الى الحرج في القضاء لدخوله في حد
التكرار وهذا الاستحسان في الجنون العارض بان بلغ
عاقلا ثم جن واما الجنون الاصلي بان بلغ مجنونا فمثل الصبا
عند ابي يوسف حتى لو افاق قبل مضي الشهر بعد بلوغه
مجنونا او قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه
قضاء ما مضى وعند محمد وهو ظاهر الرواية هو بمنزلة العارض

وقيل

وقيل الاختلاف على العكس وجه الفرق ان الجنون الحاصل
قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الدماغ على ما خلق عليه
من الضعف الاصلي فكان امرا اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم
كالصبا واما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء
فكان معترضا على المحل الكامل بلحوق آفة عارضة فيمكن الحاقه
بالعدم عند انتفاء الحرج كالنوم والاغماء وحد الامتداد
في الصلوات ان يزيد على يوم وليلة لكن باعتبار الصلوة
عند محمد يعني ما لم يصر صلوات ستا لا يسقط عنه القضاء
وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق
في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث
الساعات اكثر من يوم وليلة وعنده عليه القضاء ما لم يمتد
الى وقت العصر حتى يصير الصلوات ستا فيدخل في حد التكرار
وفي الصوم باستغراق الشهر اعلم ان الامتداد يحصل
بالكثرة وما لم يكن لها نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادناها
وهو ان يستوعب العذر وظيفة الوقت الا ان وقت
الصلوات يوم وليلة فاكدت كثرتها بدخولها في حد التكرار
ووقت الصوم وقت مديد فاعتبر نفس الاستيعاب فيه وفي
قوله باستغراق الشهر اشارة الى انه لو افاق في جزء من الشهر
ليلا او نهارا يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية وعن شمس الائمة
الحلواني انه لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح
مجنونا ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح

لان الليل لا يصام فيه فكان الجنون والاقامة فيه سواء ولو
افاق في يوم من رمضان في وقت النية لزمه القضاء ولو افاق
بعده فالصحيح انه لا يلزمه القضاء وفي الزكوة الامتداد في
حق الزكوة باستغراق الحول وهو الاصح لان الزكوة لا تدخل
في حد التكرار الا بدخول السنة الثانية وابو يوسف اقام
اكثر الحول مقام الكل تيسيرا فان اعتبار الاكثر ايسر واخف
على المكلف من اعتبار الكل لانه اقرب الى السقوط والعته
وهو آفة يوجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام
يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين فكذا
ساير اموره فكما ان المجنون يشبه باول احوال الصبا في عدم العقل
يشبه العته باخر احوال الصبا في وجود اصل العقل مع تمكن خلل
فيه ولهذا قال المص وهو اي العته كالصبي مع العقل في كل
الاحكام حتى لا يمنع العته صحة القول والفعل فيصح عباداته
وان لم يجب عليه واسلامه وتوكله ببيع مال غيره ويصح منه قبول
الهبة كما يصح من الصبي لكنه اي العته يمنع العهدة اي الزام
شيء فيه مضرة فلا يطالب المعتوه في الوكالة بتسليم المبيع ولا
يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة ولا يصح طلاق امرأته
ولا اعتاق عبده ولو باذن الولي ولا بيعه ولا شراؤه
بدون اذن الولي واما ضمان ما استهلك من الاموال فليس
بعهدة هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان العهدة ساقطة
عن المعتوه فينبغي ان لا يجب ضمان فانه من العهدة فاجاب

بانه

بانه ليس من العهدة المنفية لان المنفية عهدة تحتمل العفو
في الشرع وضمان المستهلك ليس بمحتمل للعفو شرعا لانه
حق العبد والضمان شرع جبرا لما استهلكه من المحل المعصوم
وكونه اي والحال ان كون المستهلك صبيا او معتوها لا ينافي
عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة العبد اليه واذا بقي المحل معصوما
يجب الضمان على المستهلك بخلاف حقوق الله تعالى فانها تجب
بطريق الابتلاء وذلك يتوقف على كمال العقل ويوضع عنه
اي يسقط عن المعتوه الخطاب كالصبي حتى لا يجب عليه العبادات
ولا يثبت في حقه العقوبات ويولى عليه اي يثبت الولاية
على المعتوه كما يثبت على الصبي لان ثبوت الولاية من باب
النظر ونقصان العقل مظنة النظر والرحمة لانه دليل العجز
ولا يلي على غيره اي لا يلي المعتوه على غيره لانه عاجز بنفسه
ولا يثبت له قدرة التصرف على غيره والنسيان وهو بديهي
فان كل عاقل يفرق بينه وبين غيره فلا يحتاج الى التعريف
وقيل هو معنى يعتري الانسان بدون اختياره فيوجب
الغفلة عن الحفظ لكن هذا التعريف غير مطرد لصدقه على النوم
والاغماء وقيل هو جهل ضروري لا مكتسب بما كان يعلمه مع علمه
بامور كثيرة لا بآفة احترز بقوله مع علمه عن النوم والاغماء
وبقوله لا بآفة عن الجنون وهو لا ينافي الوجوب في حق الله
تعالى فان فات صلوات عن المكلف بالنسيان لا يسقط الوجوب
عنه ويلزمه القضاء لكن النسيان اذا كان غالبا كما في الصوم

والنسيان

فانه غالب فيه لان النفس مايلة طبعا الى الاكل والشرب فاوجب
ذلك نسيان الصوم والتسمية فى الذبيحة فاذا ذبح الحيوان
يوجب هيبة وخوفا لنفور الطبع منه ويتغير حال البشر فيكثر
الغفلة عن التسمية فى تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف و
سلام الناسى فى القعدة الاولى فانها محل السلام وليس
للمصلى هيئة مذكورة انها القعدة الاولى فيكثر النسيان فيه
يكون عفوا لان النسيان من جهة صاحب الحق بلا اختيار
للعبد فيه ولا يجعل اى النسيان عذرا فى حقوق العباد
حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان والنوم وهو
فترة طبيعية تحدث فى الانسان بلا اختيار منه وهو عجز
عن استعمال القدرة هذا ليس تعريفا للنوم اذ الاغماء يدخل
فيه بل هو بيان اثر النوم فاوجب تاخير الخطاب فى حق العمل هذا
نتيجة قوله وهو عجز ولم يمنع النوم الوجوب لاحتمال
الاداء بالانتباه او القضاء على تقدير عدم الانتباه وينافى
النوم الاختيار اصلا لانه بالتميز ولم يبق للنايم تميز
حتى بطلت عبارته فى الطلاق والعتاق والاسلام والردة
والبيع والشراء ولم يتعلق بقراءته اى قراءة النايم وكلامه
وقهقهته فى الصلوة حكم يعنى اذا قرا المصلى فى صلوته
قايما وهو نايم لم تصح قراءته وكذا لا يعتد قيامه وركوعه
وسجوده لصدورها لا عن اختيار وكذا اذا تكلم النايم
فى صلوته لم تفسد صلوته لانه ليس بكلام واذا قهقه

فترة لا انكسار والضعف صح

٥

لايكون

لايكون حدثا وفى الخانية والخلاصة والنوادر يفسد
صلوة النايم كلامه واذا قهقه النايم فى الصلوة ذكر
الحاكم انه تفسد صلوته والاغماء وهو ضرب مرض اى
نوعه يضعف القوى ولا يزيل الحجى اى العقل بخلاف الجنون
فانه يزيله اى الجنون يزيل العقل فهو اى الاغماء كالنوم
حتى بطلت عباراته بل اشد منه اى الاغماء اشد من النوم
فى فوت الاختيار لان النوم يمكن ازالته بالتنبيه بخلاف
الاغماء فكان اى الاغماء حدثا بكل حال اى مضطجعا كان او
قايما او ساجدا والنوم ليس بحدث فى بعض الاحوال وقد
يحتمل الامتداد فيسقط به يعنى الاغماء قد يقصر وقد يطول
فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم فلا يسقط به القضاء
فاذا طال اعتبر بما يطول عادة وهو الجنون فيسقط القضاء
كما فى الصلوات اذا زاد على يوم وليلة يعنى حد امتداده فى
حق الصلوة ان يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد
وباعتبار الساعات عندهما كما بينا فى الجنون وعند الشافعى
من اغمى عليه وقت صلوة كامل يجب عليه القضاء لان
وجوب القضاء يبتنى على وجوب الاداء ولكنا استحسنا
بحديث على رض انه اغمى عليه اربع صلوات فقضاهن
وعمار بن ياسر اغمى عليه يوما وليلة فقضى الصلوات
وابن عمر رض اغمى عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوات
فعرفنا ان امتداده فى حق الصلوات خاصة وامتداده

الاغماء

٦

في الصوم نادر ولا يعتبر كما لو كان اغمي عليه في جميع الشهر
ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضاء في الصلوات امتداده غير
نادر فيوجب حرجا فيجب اعتباره والرق وهو عجز حكمي حيث
لا يقدر على ما يقدر عليه الحر من الاحكام كالشهادة والولاية
والقضاء ومالكية المال وغيرها شرع جزاء على الكفر لان
الكفار لما استنكفوا عبادة الله تع ولم يتأملوا في اياته
الدالة على وحدانيته تعالى جازاهم الله بالرق وجعلهم عبيد عبيده
والحقهم بالبهايم في التملك في الاصل اي اصل وصفه وابتداء ثبوته
لكنه اي الرق في البقاء صار من الامور الحكمية اي صار الرق في
حال البقاء ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى
الجزاء حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم كالخراج فانه يثبت
في الابتداء بطريق العقوبة حتى لا يبتدأ على المسلم لكنه في حال
البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى مسلم ارض خراج
لزم عليه الخراج به يصير المرء عرضة للتملك اي محلا له
مأخوذ من عرضة القضا وهي خرقته التي يمسح دسومة
يده بها والابتذال اي التصرف وهو وصف لا يتجزى اي
لا يقبل التجزي ثبوتا وزوالا كالعتق الذي هو ضده فانه
قوة حكمية يصير الشخص بها اهلا للمالكية والشهادة وثبوت
مثل هذه القوة لا يتصور في البعض الشايع دون البعض
واما الملك فقابل للتجزى ثبوتا وزوالا فان الرجل لو باع عبده
من اثنين جاز بالاجماع ويثبت الملك لكل واحد في النصف ولو

الرق

باع

باع نصف عبده يبقى الملك له في النصف الاخر بالاجماع وكذا الاعتاق
عندهما لا يتجزى حتى لو اعتق نصف عبده يعتق كله لقوله
عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد عتق كله لئلا يلزم الاثر
بدون المؤثر لان الاعتاق اذا كان متجزيا فالعتق ان ثبت في
الكل يلزم الاثر بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر ان لم يكن
ثابتا في الكل او تجزى العتق ان ثبت في البعض دون الاخر
وقال ابو حنيفة انه ازالة ملك متجزى بالقول لا اسقاط الرق
واثبات العتق حتى يتوجه ما قلتم لان نفوذ تصرف المالك
باعتبار ملكه دون الرق اذ الرق شرع عقوبة بالجناية على حق الله
تعالى وهو شرط لبقاء الملك كالحياة فانها شرط للملك ثبوتا
وزوالا والحيوة غير مملوكة فكان الاعتاق تصرفا في ازالة ملك
المال والعبد من حيث انه مال متجز وازالة المالية يكون اسقاطا
لها واسقاطها يوجب زوال الرق فيعقبه العتق لا ان يكون
فعل المزيل ملاقيا للرق فيسعى العبد عنده في باقي قيمته
كشراء القريب يكون اعتاقا بواسطة الملك لا بدون الواسطة
والرق ينافي مالكية المال لقيام المملوكية مالا فلا يتصور ان
يكون مالكا للمال لان المملوكية سمة العجز والمالكية سمة
القدرة ولا يجتمعان في شخص واحد فان قلت لم لا يجوز
ان يكون مملوكا من حيث انه مالا مالكا من حيث انه ادمي
فلا يتنافيان لاختلاف الجهة قلنا مالكيته من حيث انه ادمي
يلزم ان يكون المال مالكا للمال وهذا لا يجوز لان المالك مبتذل

كا

والمال مبتذل ولا يجوز ان يكون المبتذل مبتذلا في حالة واحدة
وهذا الجواب ضعيف لانا لا نسلم انه لا يجوز ان يكون ما هو مال
مالكا للمال وانما لم يجز لو لم يكن له جهة اخرى غير المالية واما اذا
كانت فيجوز هاهنا كذلك لان العبد كما ان له جهة المالية له
جهة الادمية وهي صالحة لمالكية المال والاولى ان يستدل عليه
بالاجماع حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري اي الاخذ بالسرية
وهي الامة التي بواها واعدتها للوطي وان كان اذن لهما المولي
بذلك كما لا يملكان الاعتاق لانه من احكام الملك كالاعتاق خص
المكاتب بالذكر مع ان المدبر كذلك لانه صار احق بمكاسبه لحريته
يد فيوهم ذلك جواز التسري فازال الوهم بذكره ولا يصح منهما
اي من العبد والمكاتب حجة الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا وان
كان باذن المولي لان القدرة من شرايط وجوب الحج ولا
قدرة للعبد اصلا لان منافعه للمولي وباذنه لا يخرج عن
ملكه فكان اداؤه حاصلا بما هو ملك غيره ولا يقع عن الفرض
بخلاف ساير القرب من الصلوة والصوم لان القدرة التي بها
يحصل الصوم والصلوة الفرض ليس للمولي بالاجماع وبخلاف
الفقير اذا ادي الحج ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن الفرض
لان ملك المال ليس بشرط لذاته وانما شرط للتمكن عن الفرض
فلا ينافي مالكية غير المال كالنكاح والدم فانه مالك للنكاح
لحاجته اليه لانه لا يملك الانتفاع بامة المولي وطئا عند الحاجة
كما يملك الانتفاع بمال مولاه اكلا ولبسا عند الحاجة وليست له

اهلية

اهلية ملك يمين فلا طريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح و
انما توقف نفاذه على اذن المولي لان النكاح مستلزم للمهر وفي
ايجابه بدون رضا المولي اضرار به لان المهر يتعلق برقبته
اذا لم يوجد مال اخر يتعلق به ومالية حق المولي ولهذا لو اسقط
حقه عن ماليته بالاعتاق نفذ النكاح الصادر من العبد بدون
اجازته فعرفنا ان العبد مالك للنكاح فان قلت لو كان مالكا
للنكاح لما ملك المولي جبره على النكاح قلنا انما يملك الاجبار
تحصينا لملكه عن الزنا الذي هو سبب للنقصان وكذا الدم و
الحيوة لانه محتاج الي البقاء ولابقاء الا به ولهذا لا يملك المولي
اتلاف دمه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار بالدم وهو في
ذلك مثل الحر وينافي الرق كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة
للبشر في الدنيا احترز بالقيد الاخير عن الكرامات الموضوعة في الاخرة
فان العبد يساوي الحر فيها لان اهليتها بالتقوى و لا
رجحان للحر على العبد فيه وانما ينافيه لان كمال الحال مبني عن العز
والشرف والرق مبني عن الذل والهوان وبينهما تناف كالذمة
اي صلاحية الايجاب والاستيجاب وبها امتاز بها عن ساير
الحيوانات فيكون كرامة والولاية فانها تنفيذ القول على الغير
شاء او ابى فانها كرامة لانها من باب السلطنة والحل اي حل
النساء فان استفراش الحراير وتوسعة طرق قضاء الشهوة
على وجه لا يلحقه ملامة كرامة بلا شبهة فانه انتقص حتى لا
ينكح العبد الا امرأتين وانه اي الرق لا يوثر في عصمة الدم

سواء كانت الدم موثمة وهي التي توجب الاثم بالتعرض للدم لا الضمان او مقومة وهي التي توجب الضمان والاثم بالتعرض للدم لان العصمة المؤثمة بالايمان بالله والمقومة بدار اي بالاحراز بدار الايمان حتى لو اسلم كافر في دار الحرب يثبت له العصمة المؤثمة لا المقومة حتى لو قتله قاتل يأثم ولم يجب عليه الدية والقصاص والعبد فيه اي في كل واحد من الامرين كالحر اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز بالدار فلانه يتم بما يوجب القرار في هذه الدار بان اسلم او التزم عقد الذمة وكل واحد منهما مما يثبت في حق العبد ايضا لان العبد تبع لمولاه فما يثبت في حق المولى يثبت في حق العبد فمتى صار المولى محرزا بدار الاسلام صار العبد محرزا بها وانما يوثر في قيمته يعني الرق يوجب تنقيص قيمة الدم فيما اذا قتل عبدا خطاء ووصل قيمته عشرة الاف درهم ينقص منها عشرة دراهم لان خطر الحر اكمل من خطر العبد لان كمال خطر الانسان بكمال المالكية وهي يتحقق بالحرية والذكورة لان مالكية المال بالحرية ومالكية النكاح بالذكورة فالاولى منتفية في العبد فيكون ناقصا عن الحر فيجب ان ينتقص عن الحر قيمته ولهذا اي ولكون العبد مثل الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا وعند الشافعي لا يقتل لان الحر نفس من كل وجه والعبد نفس من وجه لعدم اهلية الكرامات الانسانية فامتنع القصاص لعدم المساواة ولا يلزم عليه قتل الذكر بالانثى مع انه دونه في كرامات البشر ولهذا ينتقص بدل دمها عن بدل دم الذكر لان ذلك

ثبت

ثبت بالنص على خلاف القياس وانا نقول نفس العبد معصومة على سبيل الكمال ولهذا يجب القصاص بقتله اذا كان القاتل عبدا ولو اختلف العصمة لما وجب القصاص لان ذلك يوجب شبهة الاباحة والقصاص لا يجب مع الشبهة والكرامات صفة زايدة لا يتعلق القصاص بها وقد وجدت المساوات في المعنى الاصلي الذي يبتني عليه القصاص فصح امان المأذون هذا اشارة الى جواب اشكال وهو ان يقال لا نسلم ان الولايات منقطعة بالرق بدليل صحة امان المأذون في القتال وهي ولاية وجوابه ان يقال انما صح امانه لانه باذن مولاه صار شريكا في الغنيمة على حسب ما يراه الامام ويرضاه فالامان تصرف في حق نفسه اسقاطا فلزم حكم امانه قصدا ثم لزم على غيره ضمنا لعدم تجزيه ولا يسمى هذا ولاية كشهادته بهلال رمضان فانه يصح في حق نفسه قصدا ثم في حق غيره ضمنا قيد بالمأذون لان في امان المحجور عن القتال اختلافا عند ابي حنيفة لا يصح لانه لا حق له في الجهاد حتى يكون مسقطا حق نفسه وعند محمد والشافعي يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين والامان نصرة لانه قد يكون فيه مصلحة للمسلمين والفاظ الامان للحربي قوله لا تخف لك عهد الله او يقال فاسمع الكلام ذكره في السير الكبير واقراره اي وصح اقرار العبد ماذونا كان او محجورا بالحدود والقصاص اي بما يوجب الحدود والقصاص لما مر من ان العبد كالحر في حق ذمة فاقراره صادف حق نفسه فكان صحيحا كاقرار الحر ولانه

مالیته التي هي حق المولى بطريق الضمن والسرقة المستهلكة اي
صح اقرار المأذون بالسرقة حتى وجب القطع لانه في الاقرار على
نفسه كالحر ولا ضمان عليه لان القطع مع الضمان لا يجتمعان اراد
بالسرقة المسروقة مجازا والقايمة حتى يرد المال على المسروق مجازا
والقايمة حتى يرد المال على المسروق منه لان اقراره بالمال لاقي حق
نفسه وهو الكسب فيصح وفي المحجور اختلاف يعني اذا اقر المحجور
بالسرقة فان كان المال هالكا قطع ولا ضمان وان كان قايما ان صدقه
المولى يقطع ويرد واما اذا كذبه ففيه اختلاف قال ابو حنيفة
يقطع ويرد لان اقراره لما ثبت في حق نفسه وهو القطع صح
في حق مولاه تبعا وقال ابو يوسف يقطع ولا يرد ويضمن مثله
بعد العتق لان اقراره تضمن شيئين حقه وحق المولى فصح
الاول لعدم التهمة ولم يصح الثاني للتهمة وقال محمد لا يقطع
ولا يرد بل يضمن بعد العتق لان اقراره بالمال باطل في حق المولى
لان ما في يده لمولاه ولا قطع في مال المولى والمرض وهو حالة للبدن
يزول بها اعتدال الطبيعة وانه اي المرض لا ينافي اهلية الحكم
اي اهلية وجوب الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى او
العباد والعبارة اي لا ينافي اهلية العبارة لان المرض لا يخل
بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه
وساير ما يتعلق بالعبارة ولكنه اي لكن المرض لما كانت سببا
للموت بترادف الآلام وانه اي الموت عجز خالص كان المرض من
اسباب العجز فشرعت العبادة عليه بقدر المكنة حتى يصلي قاعدا

والمرض

ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا
ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة الخلافة اي خلافة
الوارث او الغرماء في مال الميت لان اهلية الملك تبطل بالموت
فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تخرب بالموت فيصير المال
الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين كان المرض من اسباب
الحجر على المريض بقدر ما يتعلق به صيانة الحق اي حق الوارث
وهو الثلثان وحق الغرماء وهو قدر الدين اذا اتصل المرض
بالموت مستندا الى اوله اي اول المرض لان علة الحجر مرض مميت
واذا اتصل به الموت صار المرض من اوله موصوف بالاماتة
لان الموت يحصل بترادف الآلام وكل جزء من المرض موجب للالم
كالجراحات المتفرقة اذا سرت الى الموت فالموت مضاف الى
كلها دون الآخر حتى لا يوثر المرض فيما لا يتعلق به حق غريم
ووارث كالنكاح بمهر المثل فانه صحيح منه لانه من الحوايج
الاصلية وحقهم لا يتعلق بما لا يفضل عن حاجته الاصلية
فيصح في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة ثم
ينقض ان احتيج اليه اي الى النقض عند تحقق الحاجة بالاتصال
بالموت على قوله اذا اتصل بالموت يعني لما كان سببية المرض
للحجر عند اتصاله بالموت صح من المريض في الحال كل تصرف يحتمل
الفسخ كالهبة والمحاباة لان سببية المرض للحجر قبل اتصاله
بالموت مشكوك فيها فيكون الحجر ايضا مشكوكا فيه فلا يثبت
الحجر فوجب القول بصحة كل تصرف يحتمل الفسخ في الحال عملا

بما هو الظاهر في الحال وليس فيه فوات حق الغريم والوارث
على تقدير تبين كونه محجورا عليه لامكان النقض وما لا يحتمل
الفسخ جعل كالمعلق بالموت اي كالمدبر كالاعتاق اذا وقع على
حق غريم بان اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين او وارث بان
اعتق عبدا من ماله قيمته يزيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المدبر
قبل الموت فيكون عبدا في جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من
الكرامات واما اذا لم يقع الاعتاق على حق غريم او وارث
بان كان في المال وفاء بالدين او هو يخرج من الثلث فينفذ العتق
في الحال لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ
لان حق المرتهن في اليد هذا اشارة الى جواب نقض وهو ان يقال
ما ذكرتم في عدم نفاذ اعتاق المريض اذا كان واقعا على حق الغريم
او الوارث موجود في اعتاق الراهن فانه اعتاق عبد تعلق
به حق المرتهن فلو كان ما ذكرتم صحيحا لما نفذ اعتاقه والجواب
ان يقال لا نسلم وجود ما ذكرنا في اعتاق الراهن وذلك لان المانع
في اعتاق المريض تعلق حق الغريم او الوارث بملك الرقبة وتعلق
حق المرتهن بملك اليد وصحة الاعتاق يبتني على ملك الرقبة دون
اليد بدليل صحة اعتاق الآبق والحيض والنفاس وهما لا يعدمان الحيض ٩
اهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء فكان ينبغي ان والنفاس ١٠
لا تسقط بهما الصلوة كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة للصلوة
شرط وفي فوت الشرط فوت الاداء وقد جعلت الطهارة عنهما
شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف القياس اذ الصوم يتادى بالحدث

و

والجنابة فيجوز ان يتادى بها لولا النص وهو قوله عليه
السلام تدع الحائض الصوم والصلوة ايام اقرائها فان قيل
ينبغي ان يكون النفاس مسقطا لقضاء الصوم اذا استوعب
الشهر كما في الصلوة قلنا وقوعه في وقت الصوم من النوادر (الصوم)
فلا يبتني عليه الاحكام كالاغماء اذا استوعب الشهر فان قلت
الجنون مسقط وان كان وقوعه في وقت الصوم من النوادر
قلنا الجنون يعدم الاهلية اصلا فكان القياس اصلا ان يسقط
وان لم يستوعب الا انا تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب
واما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا يوجب سقوط القضاء
فلم يتعد الى القضاء مع انه لا حرج في قضائه اي الصوم
بخلاف الصلوة ففي قضائها حرج والموت فانه ينافي احكام الموت ١١
الدنيا مما فيه تكليف حتى بطلت الزكوة وساير القرب عنه
اي عن الميت لفوات غرضه وهو الاداء عن اختيار فلا يجب اداؤها
من التركة خلافا للشافعي بناء على ان الفعل هو المقصود
عندنا في حقوق الله تعالى وعنده المال هو المقصود لا الفعل
حتى لو ظفر الفقير كان له ان ياخذ مقدار الزكوة عنده كما في دين
العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ وانما يبقى عليه المأثم
لا غير لان الاثم من احكام الآخرة وهو ملحق بالاحياء في تلك
الاحكام اذا عرفت هذا فاعلم ان الاحكام على نوعين احكام
الدنيا واحكام الآخرة الاول على اربعة اقسام احدها هو الذي
من باب التكليف كوجوب الصلوة وغيرها والثاني ما شرع

على العبد لحاجة غيره والثالث ما شرع له لحاجته والرابع
ما شرع لحاجته لكن لا يصلح لحاجة الميت والموت ينافي
القسم الاول من احكام الدنيا لان التكليف من باب القدرة
وهي منفية عنه والى هذا القسم اشار بقوله مما فيه تكليف
الى قوله المأثم والى الثاني اشار بقوله وما شرع عليه اي على الميت
من الاحكام لحاجة غيره وهذا على نوعين الاول ما يكون متعلقا
بعين من الاعيان والثاني ما يكون متعلقا بذمته فان
كان حقا متعلقا بالعين كالمرهون والمستاجر وكذا
في غيرهما ومقصود صاحب الحق هو ذلك العين لان حوائجه
تنقضي بالمال والفعل تبع يبقى ببقائه اي ببقاء ذلك
العين بعد موت من كان العين في يده ولهذا لو ظفر به كان
له ان ياخذه وان كان الامر المشروع عليه لحاجة غيره دينا
لم يبق بمجرد الذمة حتى ينضم اليه مال اي الى الذمة على تاويل
المذكور او ما يؤكد به الذمم وهو ذمة الكفيل لان ضعفه
الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجى زواله
والموت لا يرجى زواله عادة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين
بدون انضمام مالية الرق او الكسب فلان لا يحتمل ذمة
الميت الطريق الاولى ولهذا اي لاجل ان ذمة الميت لا
يحتمل الدين بنفسها قال ابو حنيفة ان الكفالة بالدين
عن الميت المفلس لا تصح اذا لم يبق كفيل لان الذمة لما خربت
بحيث لا يحتمل الدين بنفسها صار الدين كالساقط في

احكام

احكام الدنيا لفوات محله وقد سقطت المطالبة ههنا لامتناع
المطالبة بالدين اذا لم يبق له مال ولا كفيل يطالب به بخلاف
العبد المحجور يقر بدين ثم يكفل عنه رجل فانه يصح وان لم
يكن العبد مطالبا به هذا نقض على التعليل المذكور وهو ان
ما ذكرتم من الدليل على عدم صحة الكفالة عن الميت المفلس موجود
في العبد المحجور المقر بالدين لانه ضعيف الذمة وغير مطالب
بالدين الذي اقر به فيكون في حكم الساقط وقد صحت الكفالة
عنه فلا يكون ما ذكرتم صحيحا اشار الى جوابه بقوله لان
ذمته في حقه كاملة بحيوته وعقله والمطالبة ثابتة ايضا
في الجملة اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب في
الحال ولما تصورت المطالبة في الحال صح التزامها بالكفالة ثم
اذا صحت الكفالة يؤخذ الكفيل به في الحال وان كان الاصيل
وهو ان العبد المحجور غير مطالب في الحال لان تاخر المطالبة
عن الاصيل لكونه مملوكا للغير وغير مالك لشيء وهذا المعنى معدوم
في الكفيل فيطالب به في الحال وقالا تصح الكفالة عن الميت المفلس
لان الموت لم يشرع مبرئا عن الدين ولو برئ لما حل الاخذ
من المتبرع ولهذا يطالب به في الاخرة اتفاقا الا انه عجز عن
المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عنها
لا يمنع صحة الكفالة كالكفالة عن حي مفلس قال بعض الشارحين
هنا قسم اخر وهو ان يكون ما شرع له لحاجة غيره بطريق الصلة
كنفقة المحارم وصدقة الفطر والزكوة ونحوها يسقط بالموت

ولقايل ان يقول لا فايدة فيما ذكره سوى التكرار لانه بين
المصنف حكم بطلان الزكوة وساير القربات بالموت قبل هذا
واذا كان حقا له اى المشروع حقا للميت نفى له اى لاجله ما
ينقضى به الحاجة وكذلك اى لاجل بقاء ما ينقضى به الحاجة
بعد موته قدم تجهيزه لان حاجته الى التجهيز اقوى من
قضاء الدين ثم دينه قدم قضاء الدين على الوصية لان
الحاجة اليه امس لانه واجب والوصية تبرع فكان اسقاط الواجب
اهم ثم وصاياه من ثلثه لان حاجته اليه اقوى من حاجته
الى الميراث ثم وجب الميراث بطريق الخلافة نظرا له لقوله
عليه السلام فتصرف الى من يتصل به نسبا اى قرابة او سببا
اى زوجة او دينا بلا نسب كعامة المسلمين فيوضع فى بيت
المال لينقضى به حوايج المسلمين ولهذا اى ولاجل ان الموت
لا ينافى الحاجة بقيت الكتابة بعد موت المولى لحاجته اليها
ليحصل له الولاء وبدل الكتابة وهى بعد الموت باقية وبعد موت
المكاتب عن وفاء اى بقيت الكتابة بعد موت المكاتب عن
وفاء وهو ان يترك مالا وافيا لبدل الكتابة لحاجته
الى تحصيل الحرية حتى يكون ما بقى عنه ميراثا لورثته ويعتق
اولاده المولودون والمشترون فى حالة كتابته فيعتق فى
اخر جزء من حيوته ولئلا يتاذى فى القبر بتاذى ولده
بتعيير الناس اياه برق ابيه قال عليه السلام يوذي الميت
فى قبره ما يوذيه فى اهله وقلنا هذا معطوف على قوله بقيت

تغسل

تغسل المرأة زوجها فى عدتها لبقاء ملك الزوج فى العدة لان
المالكية شرعت لدفع حاجة المالك والمالك هنا وهو الزوج
محتاج الى الغسل بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لا يغسلها
زوجها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت
لما قلنا انها شرعت لقضاء حاجة المالك ولا يقدر على قضاء
حوايجه من المملوك بعد الموت فلا يبقى بعده الا ترى انه لا عدة
عليه بعدها وقال الشافعى يغسلها زوجها كما تغسل زوجها
لقوله عليه السلام لعايشة رضى الله عنها لو مت لغسلتك
جوابه ان معنى غسلتك قمت باسباب غسلك وما يصلح لحاجته
اى لحاجة الميت كالقصاص لانه شرع عقوبة لدرك الثار
وهو الضغن وتشفى الصدور ولابقاء الحيوة على الاولياء
بدفع شر القاتل والميت لم يبق اهلا لهذه الاشياء وقد وقعت
الجناية على اوليائه اى على اولياء الميت من وجه لانتفاعهم
بحيوته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء يعنى لا يثبت للميت
اولا ثم تنتقل اليهم كساير الحقوق بل يثبت لهم ابتداء لحصول
التشفى لهم دون الميت والسبب انعقد للميت لان المتلف
حيوته وكان ينتفع بحيوته اكثر من انتفاع اوليائه فكانت
الجناية واقعة فى حقه فينبغى ان يجب القصاص له من هذا
الوجه لكن الميت لما خرج عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء
للولى القايم مقامه على سبيل الخلافة يؤيده قوله تعالى ومن قتل
مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فيصح عفو المجروح باعتبار

ان السبب انعقد للمورث وعفو الوارث قبل موت المجروح
لان الحق باعتبار نفس الواجب للوارث وقال ابو حنيفة ان القصاص
غير موروث اى لا يثبت على وجه يجرى فيه سهام الورثة بل
يثبت ابتداء للورثة لما قلنا وهو ان العوض يدرك التار وذلك
يرجع الى الورثة فان قلت على هذا ينبغى ان لا يجوز استيفاء
القصاص الا بحضور الكل وليس كذلك ولو عفا احدهم
بطل القصاص قلنا القصاص واحد لا يحتمل التجزى فيثبت
لكل واحد كملا كولاية الانكاح للاخوة فاذا بادر احدهم
واستوفى لا يضمن شيئا للاخرين لانه تصرف فى خالص حقه
وقال ابو حنيفة للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير
وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير غايب لاحتمال العفو من
الغايب ورجحان جهة وجود العفو لانه مندوب ولا عبرة
بتوهم العفو بعد البلوغ لان فيه ابطال حق الكبير بالاحتمال وقالا
القصاص موروث ثمرة الخلاف تظهر فيما اذا كان بعض
الورثة غايبا واقام الحاضر البينة عليه فعنده لما لم يكن
موروثا كلف الغايب ان يعيد البينة عند حضوره ولا
يقضى لهما بالقصاص قبل الاعادة فيحبس القاتل حين اقام
الحاضر البينة الى ان يحضر الغايب فيعيد البينة وعندهما لما
كان موروثا لا يحتاج الى اعادة البينة عند حضور الغايب
لان احد الورثة انتصب خصما عن الميت ومتى اقام خصم
بينة لم يجب اعادتها واذا انقلب القصاص مالا بالصلح

او

و بعفو البعض صار موروثا حتى يقضى ديونه منه وتنفذ
وصاياه لان موجب القتل هو القصاص لانه المثل من كل وجه وكان
الاصل ان يجب للميت لانه مقابل لتفويت حيوته الا انه لا يصلح
لحاجة الميت بعد انقضاء حيوته فاثبتناه للورثة ابتداء لهذا
المانع والدية خلف عن القصاص الا انه صلح لدفع حاجة الميت
فاثبتناه للميت لعدم المانع والخلف هنا فارق الاصل كالتيمم
فارق الوضوء فى اشتراط النية ووجب القصاص للزوجين كما
فى الدية لما كان القصاص ثابتا للورثة ابتداء عنده ومنتقلا
اليهم من الميت عندهما وجب القصاص للزوجين عندهم بناء
على الاصلين لان الزوجية تصلح سببا لدرك التار لان المحبة
بالزوجية فتكون مثل المحبة بالقرابة فيثبت لهما استحقاق
القصاص كما يثبت لهما استحقاق الارث فى الدية عندهم وقال
مالك لا يرث الزوج والزوجة من الدية لان وجوبها بعد
الموت والزوجية تنقطع بالموت قلنا روي ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم امر الضحاك بان يورث امراة اشيم
من عقل زوجها اشيم وهو مذهب عامة الصحابة رضى الله عنهم
وله حكم الاحياء فى احكام الاخرة وهى على اربعة انواع ما يجب له
على الغير من الحقوق المالية والمظالم وما يجب عليه للغير من الحقوق
والمظالم وما تلقاه من ثواب بواسطة الطاعات وما تلقاه من
عقاب بواسطة المعاصى والتقصير فى العبادات فله فى جميع
هذه الاحكام حكم الاحياء لان القبر للميت فى حكم الاخرة كالمهد للطفل

مكتسب
العوارض
الجهل

من حيث انه وضع للخروج ومكتسب هذا معطوف على
قوله سماوي لان العوارض سماوية ومكتسبة وهو ما يكون
لاختيار العبد في حصوله مدخل وهو على ما ذكره المص انواع
انواع سبعة الاول الجهل وهو معنى يضاد العلم عند احتماله
عادة قيدنا بقولنا عادة لان الدابة لا توصف بالجهل لعدم احتمال
العلم منها عادة وان كان يجوزه العقل وانما جعل عارضا
مع انه امر اصلي قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم
لا تعلمون شيئا لكونه خارجا عن حقيقة الانسان او لانه
لما كان قادرا على ازالته باكتساب العلم جعل تركه اكتسابا للجهل
واختيارا له وهو انواع جهل باطل لا يصلح عذرا في الاخرة
كجهل الكافر بعد وضوح الدلايل على وحدانية الله تعالى والمعجزات
على رسالة الرسل عليهم السلام فانكارها بمنزلة انكار
المحسوس فكذلك لم يجعل جهل الكافر عذرا بوجه قيد بقوله
في الاخرة لانه ربما جعل عذرا في احكام الدنيا لان الكافر
الذمي لما التزم عقد الذمة دفع جهله عنه عذاب القتل في
الدنيا وان لم يرفع عذاب الاخرة وجهل صاحب الهوى
اي صاحب البدعة في صفات الله تعالى كجهل من انكر حشر
الاجساد وانكر كونه تعالى فاعلا بالاختيار واحكام الاخرة
مثل جهل المعتزلة بعذاب القبر والشفاعة لاهل الكباير
وهو نوع من الجهل دون جهل الكافر ولكنه لا يكون عذرا
في الاخرة لانه مخالف للادلة القطعية وجهل الباغي

وهو

وهو الذي خرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق و
الامام على الباطل متمسكا بدليل فاسد وان لم يكن له تاويل فحكمه
حكم اللصوص وهذا لا يكون عذرا في الاخرة لان الدلايل
واضحة على كون الامام العادل على الحق حتى يضمن مال العادل و
نفسه اذا اتلفه اذا لم يكن له منعة لانه حينئذ يمكن الزامه
بالدليل والجبر على الضمان واذا كان له منعة لا يوخذ بضمان
ما اتلفه بعد التوبة كما لا يوخذ اهل الحرب به بعد الاسلام و
جهل من خالف في اجتهاده الكتاب كحل متروك التسمية عمدا
قياسا على متروك التسمية ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى و
لا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله تعالى عليه والسنة كالفتوى ببيع
امهات الاولاد فان داود الاصفهاني ومن تابعه ذهبوا
الى جواز بيعها بحديث جابر كنا نبيع امهات الاولاد على عهد
رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا مخالف للحديث المشهور وهو
قوله عليه السلام ايما امة ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه
ونحوه مثل جواز القضاء بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث
المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من
انكر الثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي في موضع
تحقق اجتهاد صحيح بان لا يكون مخالفا للكتاب او السنة
او في موضع الشبهة اي في موضع يكون فيه اشتباه على وفق
تصور الجاهل وان لم يكن فيه اجتهاد صحيح وانه اي النوع
الثاني بقسميه يصلح عذرا وشبهة دارية للحد والكفارة كالمحتجم

اي كجهل المحتجم اذا افطر على ظن انها اي الحجامة فطرته وظن
انه على تقدير الاكل بعده لا يلزمه الكفارة لفساد صومه
بالحجامة فان جهل عذر لانه ظن في موضع الاجتهاد لان الحجامة
عند الاوزاعي تفطر الصايم فلا يلزمه الكفارة بهذه الشبهة
كذا ذكره المص في شرحه ولكن قال شيخ الاسلام ولم يستفت
فقيها ولم يبلغه الحديث وهو قوله عليه السلام افطر الحاجم
والمحجوم او بلغه وعرف تاويله وجبت عليه الكفارة لانه ظنه
حصل في غير موضعه فان انعدام الصوم بوصول الشيء الى
باطنه ولم يوجد واما اذا استفتى فقيها يعتمد على فتواه
فافتاه بالفساد فافطر بعده عمدا لا يجب عليه الكفارة لان على
العامي التقليد بالمفتي وان كان مخطيا ولكن زنا هذا مثال
لموضع الشبهة كجهل من زنا بجارية والده على ظن انها تحل
له فانه لا يلزمه الحد لان الاملاك بين الاباء والابناء
متصلة ينتفع احدهما بمال الاخر فصار شبهة في سقوط الحد
بخلاف جارية اخيه فانه لو زنا بها وقال ظننت انها تحل لي
لا يسقط الحد لان منافع الاملاك متباينة بينهما عادة
الثالث الجهل في دار الحرب بمن اسلم ولم يهاجر الينا وانه
اي جهله بالشرايع يكون عذرا حتى لو لم يصل ولم يصم مدة
ولم تبلغه الدعوة لا يجب عليه قضاؤها لان دار الحرب
ليس بمحل الشهرة احكام الاسلام بخلاف الذمي اذا اسلم
في دار الاسلام يجب عليه قضاء الصلوات وغيرها وان لم

يعلم

يعلم بوجوبها لانه متمكن من السؤال عن احكام الاسلام وترك
السؤال تقصير منه فلا يكون عذرا ويلحق به اي بجهل من اسلم
في دار الحرب جهل الشفيع فان دليل العلم خفي في حقه
لانه ربما يقع البيع ولم يشتهر حتى اذا علم الشفيع بالبيع
بعد زمان يثبت له حق الشفعة وجهل الامة بالاعتاق
يعني الامة المنكوحة اذا اعتقت يثبت لها الخيار وان لم
تعلم بالاعتاق لان المولى قد يستبد به ولا يوقف عليه
قبل الاخبار او بالخيار يعني اذا علمت بالاعتاق ولم تعلم
ان لها الخيار شرعا كان الجهل عذرا لانها مشغولة بخدمة
المولى ولا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع وجهل البكر
بانكاح الولي يعني اذا زوج الصغير او الصغيرة غير الاب
والجد يصح النكاح ويثبت لهما الخيار بالبلوغ وكان الجهل
به منهما عذرا لخفاء الدليل اذ الولي قد يستبد بالانكاح وان
علما النكاح ولم يعلما ان لهما الخيار لم يعذرا حتى لو سكتا
يكون ذلك رضى بالنكاح لان ثبوت الخيار معلوم والمانع
من التعلم معدوم وجهل الوكيل والماذون بالاطلاق
اي يلحق جهلهما بجهل من اسلم في دار الحرب يعني اذا لم يعلما
بالوكالة والاذن وتصرفا قبل العلم ببلوغ الخبر اليهما لم
ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى وضده يعني وجهلهما بالعزل
والحجر كذا حتى لو تصرفا قبل العلم بالحجر والعزل ينفذ تصرفهما
على الموكل والمولى لان جهلهما عذر لخفاء الدليل اذ الموكل والمولى

قد يستبد بالتصرف فلا يعلم الوكيل والمأذون والسكر اى الثاني
من العوارض المكتسبة السكر وهو ان كان من مباح يعني
اذا حصل السكر من شيء مباح كشرب الدواء مثل البنج والافيون
للتداوي وشرب المكره الخمر بالقتل او بقطع العضو والمضطر
اى كشرب المضطر الخمر للعطش فهو كالاغماء يعني لما كان السكر في هذه
الصور بطريق مباح نزلناه منزلة الاغماء فجعلناه مانعا
صحة الطلاق والعتاق وساير التصرفات اعلم ان فخر الاسلام
والصدر وكثيرا من العلماء ذكروا البنج في امثلة المباح مطلقا وذكر
قاضي خان في شرحه للجامع الصغير ناقلا عن ابي حنيفة ان
كان مح
الرجل اذا عالما بتاثير البنج في العقل ثم اكل فسكر يصح طلاقه
وعتاقه وهذا يدل على انه حرام وان كان السكر من محظور
اى من شرب شيء حرام كالخمر والمطبوخ ادنى طبخة ونحوهما
فلا ينافي الخطاب بالاجماع يدل عليه قوله تعالى لا تقربوا
الصلوة وانتم سكارى فهذا الخطاب ان كان في حال
السكر فهو المطلوب وهو ان لا يكون منافيا له وان كان
في حال الصحو يكون المعنى اذا سكرتم فلا تقربوا الصلوة لان
الحال شرط كقوله للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وهو فاسد
لان اضافة الخطاب الى حال منافية له لا يجوز ويلزمه احكام
الشرع ويصح عبارته في الطلاق والعتاق والبيع والشراء
والاقارير لا الردة عطف على قوله في الطلاق يعني ان السكران
لو تكلم بكلمة الكفر لا يحكم بكفره لان الردة تبتنى على تبدل

الاعتقاد

الاعتقاد والسكران غير معتقد لما يقوله والاقرار في الحدود
الخالصة يعني لو اقر بشرب الخمر او الزنا لا يحد لان الرجوع عن
الاقرار بالحدود الخالصة لله جايز اذ لا مكذب وقد وجد دليل
الرجوع وهو السكر لان السكران لا يثبت على ما قال فاقيم السكر
مقام الرجوع وانما قيدنا الاقرار بالحدود لانه لو زنى في سكره
يحد اذا صحا اذ السكران يؤاخذ بافعاله وقيد الحدود بالخالصة
لانه لو اقر بالقذف او القصاص يؤاخذ بالحد والقود لان الرجوع
الهزل
لا يصح فيهما لوجود المكذب والهزل اى الثالث من العوارض
المكتسبة الهزل وهو في اللغة اللعب وفي الاصطلاح ما ذكره المص
وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا ما صلح له اللفظ استعارة
يعني الهزل عبارة عن ان يراد باللفظ معنى لا يكون اللفظ موضوعا
له ولا يكون صالحا ان يراد به ذلك المعنى على سبيل الاستعارة
اعلم ان في هذا التعريف تطويلا اذ الاخصر منه ان يقال وهو
ان يراد بالشيء غير ما وضع ولا مناسبة بينهما والقيد الاخير احترازا
عن المجاز وخللا ايضا لان قوله ولا ما صلح له ان كان معطوفا
على قوله ما لم يوضع كان عليه ان يقول وما لا صلح له وان كان معطوفا
على لم يوضع كان ينبغي ان يقول ولا صلح فان قلت التعريف
صادق على اطلاق لفظ المسبب على السبب وارادة المسبب من
الاستعارة كما مر في ذكر الشراء وارادة الملك وعكسه فانه ليس
بموضوع له ولا يصلح له استعارة ايضا مع انه ليس بهزل قلت
لا نسلم انه ليس بهزل لانه اراد به معنى لا يفيد اللفظ وخلا عن

المقصود وهذا هو المراد من الهزل وهو ضد الجد وهو
ان يراد بالشئ ما وضع له او ما صلح له اللفظ استعارة وانه
ينافي اختيار الحكم اى حكم ما هزل به والرضا به ولا ينافي الرضا
بالمباشرة اى بمباشرة ما هزل به واختيارها اى اختيار
المباشرة لان تلفظ الهازل انما هو عن رضا واختيار صحيح لكونه
غير قاصد ولا راض بحكمه فصار الهزل في جميع التصرفات
بمعنى خيار الشرط في البيع من حيث ان خيار الشرط في البيع
يعدم الرضا بحكم البيع ولا يعدم الرضا بنفس البيع ولكن
بينهما فرق من حيث ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده
وشرطه اى شرط الهزل ان يكون صريحا مشروطا باللسان
بان يذكر العاقدان انهما هازلان في العقد ولا يثبت بدلالة الحال
الا انه لم يشترط ذكره في العقد بخلاف الشرط لان غرضهما
من البيع هازلا ان يعتقد الناس ذلك بيعا وهو ليس ببيع
في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره في العقد والتلجئة وهو
ان يلجيك ان تأتي امرا باطنه بخلاف ظاهره والهزل اعم منها
لان التلجئة انما يكون عن اضطرار والاظهر انهما سواء في
الاصطلاح ولهذا قال فخر الاسلام التلجية هي الهزل كالهزل في ان
كلا منهما ينافي الرضا بالحكم ولا ينافي الاهلية اى اهلية صحة
العبارة ولو كان منافيا لما صح النكاح معه وقد قال النبي عليه السلام
ثلاث هزلهن جد النكاح والطلاق واليمين فان تواضعا
على الهزل باصل البيع اى اتفق العاقدان في السر بان يظهر العقد

التلجئة

قال م

بين

بين الناس ولا يكون بينهما عقد واتفقا على البناء اى اتفقا
على ان يبنيا العقد على تلك المواضعة يفسد البيع غير موجب للملك
وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشتري
بعد قبضه لا ينفذ لعدم الملك بعدم الرضاء بخلاف ساير
البيوع الفاسدة فان الرضاء موجود فيها كالبيع بشرط الخيار ابدا
يعني صار اتفاقهما على الهزل كشرط الخيار لهما ابدا وهو يمنع
ثبوت الملك في الصحيح ففي الفاسد اولى وان اتفقا على الاعراض
عن المواضعة المتقدمة وعقد البيع على سبيل الجد فالبيع
صحيح والهزل باطل وان اتفقا على انهما لم يحضرهما شئ عند
البيع من البناء على المواضعة والاعراض عنها او اختلفا
في البناء والاعراض اى قال احدهما بنينا عقد على المواضعة
المتقدمة وقال الاخر عقدنا على سبيل الجد فالعقد صحيح عند
ابي حنيفة لان الصحة هي الاصل في العقود فيحمل عليها ما
لم يوجد مغير ولم يوجد اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شئ
واما اذا اختلفا فمدعي الاعراض متمسك بالاصل فيكون القول
قوله خلافا لهما اى لصاحبيه فجعل ابو حنيفة صحة الايجاب
اولى لما ذكرنا ان الصحة هو الاصل وهما اعتبر المواضعة
المتقدمة لان البناء عليها هو الظاهر لئلا يكون اشتغالهما
بالمواضعة عبثا فان عورض بان الاصل هو الصحة فيرجح
ما قال بسبق الهزل قلنا لا نسلم انه عبث اذ يجوز ان يوجد
حالة العقد مصلحة اخرى على ان الاصل في العقد الجد شرعا وعقلا

وان كان ذلك اى المواضعة فى القدر اى قدر البدل هذا هو
القسم الثانى من المواضعة صورته ان يتواضع العاقدان
على ان يكون البيع فى الظاهر بالفين ويكون الثمن فى الباطن الفا
وهذا القسم ايضا على اربعة اقسام فان اتفقا على الاعراض
كان الثمن الفين واتفقا فى صورة المواضعة فى القدر على انه
لم يحضرهما شئ من البناء والاعراض او اختلفا فالهزل باطل
والتسمية صحيح عنده وعندهما العمل بالمواضعة واجب
والالف الذى هزلا به باطل وهذا بناء على ما تقدم من اصلهما
وان اتفقا على البناء على المواضعة السابقة والثمن الفان عنده
اى عند ابى حنيفة فى اصح الروايتين عنه لانا لو عملنا بمواضعتهما
صح لا يكون الثمن الفا كما قالا لا يفسد العقد لان الالف الذى
هو غير الداخل فى العقد يكون قبوله شرطا فى البيع فيفسد
كما لو جمع بين العبد والحر فوجب العمل بالجد فى اصل العقد
ويكون الثمن الفين تصحيحا للعقد ولهما ان غرضهما من ذكر
الالف الذى هزلا به السمعة لاجله مقابلا بالمبيع فكان ذكره
والسكوت عنه سواء كما فى النكاح وقولهما رواية عنه وان كان
ذلك اى الهزل واتفقا فى الجنس اى جنس العوض بان تواضعا
على البيع بماية دينار ويكون الثمن فى الواقع مائة درهم فالبيع
جايز على كل حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه
لم يحضرهما شئ او اختلفا فى الاعراض والبناء استحسانا
والقياس ان يكون البيع باطلا لان هذا بيع بلا ثمن وجه الاستحسان

ان البيع لا يصح بلا تسمية البدل وهما جدا فى اصل العقد فلا بد
من التصحيح وذلك بالانعقاد بما سمياه والفرق لهما بين المواضعة
فى القدر والمواضعة فى الجنس حيث اعتبر التسمية فى الاول وجعلا
البيع منعقدا بالف والمواضعة فى الثانى وجعل البيع منعقدا
بماية دينار انه امكن العمل ثمه بالمواضعة مع الجد فى اصل العقد
فى الفصل الاول لان اعتبار المواضعة ثمه يبقى من المسمى ما يصلح
ثمنا وهو الالف فينعقد به وان كان المسمى الفين اذ الالف موجود
فى الالفين واشتراط قبول الالف الاخر شرط لا طالب له من جهة
العباد لاتفاق المتعاقدين على ان الثمن الف واذا لم يكن للشرط
طالب لا يفسد البيع كما لو اشترى حمارا على ان يعلفه شعيرا بخلاف
ما لو كان الهزل فى جنس البدل حيث لا يمكن العمل بالمواضعة مع الجد
فى اصل العقد لان اعتبار المواضعة فيه يعدم المسمى ويوجب
خلو العقد عن الثمن فى البيع وهو لا يصح بدون الثمن فتفسد
المواضعة مع الجد فى الاصل ووجب العمل بالجد وهو ان ينعقد
صحيحا ولا يمكن العمل بالجد الا باعتبار التسمية فلذلك ينعقد
البيع على ما سميا من الدنانير وان كان اى الهزل فى الذى
لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين والعفو عن القصاص
والنذر فذلك صحيح والهزل باطل يعنى لو دخل الهزل فى هذه
الامور يكون لازمة والهزل باطلا بالحديث وهو قوله عليه السلام
ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفى بعض
الروايات العتاق مكان اليمين وفى هذه الامور الاربعة يثبت

الحكم بعبارة هذا النص وفي البواقي وهو العفو والنذر ونحوه
بدلالته لا بالقياس وصورته الهزل في الطلاق ان يتواضع الرجل
والمرأة على ان يطلقها علانية ويكون ذلك هزلا وكذلك في النكاح
والعتاق وفي اليمين ان يتواضع الرجل مع امرأته او مع عبده على
ان يعلق طلاقها او عتاقه في العلانية ويكون ذلك هزلا وان كان
المال فيه اي فيما لا يحتمل الفسخ تبعا لا مقصودا بالذات كالنكاح
فان هزلا باصله اي باصل النكاح بان تتزوج امرأة بالف و
لا يكون بينهما نكاح فالعقد لازم والهزل باطل سواء اتفقا على
البناء او الاعراض او عدم حضور شيء او اختلفا وان هزلا بالقدر
اي قدر المهر بان تزوجها على الفين علانية ويكون المهر في
الواقع الفا فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة وعقد
النكاح بالفين على سبيل الجد فالمهر الفان بالاتفاق لان
لهما ولاية الاعراض عن الهزل وان اتفقا على البناء اي على
انهما بنيا العقد على المواضعة السابقة فالمهر الف بالاتفاق
لان ذكر احد الالفين يكون على سبيل الهزل فلا يثبت المال
مع الهزل والفرق لابي حنيفة ~~لابي حنيفة~~ بين البيع والنكاح
في هذه الصورة حيث عمل بالجد في البيع وجعل الالفين
هو الثمن وعمل هنا بالمواضعة وابطل الالف الذي هزلا
به وجعل المهر الفا ان الشرط الفاسد يؤثر في البيع ويوجب
فساده ولا يؤثر في النكاح لا في اصل العقد ولا في الصداق
فيه وان اتفقا انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالنكاح جائز

بالالف عند ابي حنيفة في رواية محمد وقيل بالفين يعني
في رواية ابي يوسف المهر الفان في هذين الوجهين وجه
الرواية الاولى ان المهر في النكاح تابع ولهذا يصح بدون ذكره
ولا يجوز ترجيح جانب الجد لتصحيح تسميته على الهزل لانه
حينئذ يكون المهر مقصودا بالذات وذلك خلاف الاصل بخلاف
البيع لان الثمن مقصود فيه ولهذا يفسد البيع بجهالته فيكون
تصحيحه ايضا مقصودا فيجب ترجيح الجد لتصحيحه وجه
الرواية الثانية قياس النكاح بالبيع وان كان كذلك في الجنس اي
الهزل في جنس البدل بان تواضعا على الدنانير والمهر في الحقيقة
دراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا وان اتفقا
على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا يجب مهر المثل
اما فيما اذا اتفقا على البناء يجب مهر المثل بالاجماع دون المسمى
لانهما قصدا الهزل بالمسمى والمال لا يجب بالهزل وما تواضعا
كونه مهرا لم يذكر في العقد فلا يجب بدون التسمية فكانه تزوجها
بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع حيث يجب العمل فيه بالتسمية
لانه لا صحة له بدون التسمية فيجب الاعراض عن المواضعة واما
في الصورتين الاخريين ففي رواية محمد عن ابي حنيفة يجب
مهر المثل لان المهر تابع فوجب العمل بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا
فبطلت التسمية فبقي النكاح بلا تسمية فوجب مهر المثل وعلى
رواية ابي يوسف يجب المسمى ترجيحا لجانب الجد كما في البيع و
ان كان المال فيما وقع فيه الهزل مقصودا كما في الخلع والعتق

على مال والصلح عن دم العمد وانما كان المال مقصودا في هذه الامور
لانه لا يجب فيها بدون التسمية فان هزلا باصله بان اتفق
الزوجان على انهما يتخالعان بكذا عند الناس ويكون ذلك هزلا
واشهدا عليه وانفقا بعد العقد على البناء اى على انهما بنيا العقد
على المواضعة فالطلاق واقع والمال لازم عندهما لان الهزل
لا يؤثر في الخلع عندهما لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط حتى لو شرطا
في الخيار الخلع لها وقع الطلاق ووجب المال وبطل الخيار لان
الخلع تصرف يمين من جانب الزوج فلهذا لا يملك الرجوع
قبل القبول وقبولها شرط اليمين فلا يحتمل الخيار كساير الشروط
واذا لم يحتمل الخيار لا يحتمل الهزل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط
ولا يختلف بالبناء وبالاعراض وبالاختلاف وعنده لا يقع
الطلاق بل يتوقف على اختيار المال سواء هزلا باصله او
بقدر البدل او بجنسه وقد نص عن ابي ح في الجامع الصغير في خيار
الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع والمال لا يجب الا ان تشاء
المراة ويجب المال عليها للزوج وكذا الهزل بمنزلة خيار الشرط
لكن جوازه في الخلع غير مقدر بالثلاث عنده حتى لو شرط الخيار
اكثر من ثلاثة ايام جاز لان تقدير الخيار بالثلاث ورد في البيع
على خلاف القياس فيجب العمل فيما وراه بالقياس والخلع ليس في معنى
البيع لانه من قبيل الاسقاطات والبيع من الاثباتات وان اعرضا
اى الزوجان في الخلع عن المواضعة واتفقا على ان العقد كان جدا
وقع الطلاق ووجب المال عليها اتفاقا اما عندهما فظاهر لان الهزل

باطل

باطل من الاصل واما عنده فلان الهزل بطل باتفاقهما على الاعراض
وان اختلفا فالقول لمدعى الاعراض عند ابي ح رح لانه يجعل
الهزل مؤثرا في اصل الطلاق من حيث انه لا يقع وقد مر ان عند الاختلاف
هو يعتبر جانب الايجاب فيكون القول لمن يدعى الاعراض وعندهما
الخلع جائز والاختلاف غير مفيد وان سكتا فهو جائز والمال
لازم اجماعا اما عندهما فلبطلان الهزل واما عنده فلرجحان الجد
وان كان الهزل في القدر بان سميا الفين والبدل في الواقع
الف فان اتفقا بعد المخالفة على البناء اى بنايهما على المواضعة
فعندهما الطلاق واقع والمال لازم لما مر ان الهزل لا يؤثر في الخلع
عندهما وان كان مؤثرا في المال اذ المال تابع للخلع وثابت
في ضمنه فلا يؤثر الهزل فيه فان قلت لا نسلم انه تابع لانه
مما يكون المال فيه مقصودا ولين سلمناه ولكن لا نسلم انه
يلزم منه ان يكون حكمه حكم المتبوع فانه منقوض بالنكاح فان
المال فيه تبع لكون المقصود منه حل الاستمتاع ومن هذا يؤثر
الهزل فيه وان لم يؤثر في اصل النكاح حتى اذا هزلا بقدر المهر واتفقا
على البناء كان ما تواضعا عليه لا المسمى اجيب عن الاول بان المال ههنا
وان كان مقصودا بالنسبة الى العاقل لكنه في حق الثبوت تابع
للطلاق والطلاق هو المقصود والمال بمنزلة الشرط لوقوع الطلاق
فيكون تبعا وعن الثاني بان المال في النكاح وان كان تبعا بالنسبة
الى العاقدين بحسب مقصودهما وهو حل الاستمتاع لكنه في حق
الثبوت اصل لانه يثبت بدون الذكر وعنده يجب ان يتعلق الطلاق

باختيارها وما لم يقبل جميع المذكور في العقد لا يقع وعند اتفاقهما
على الهزل لا تكون المرأة قابلة لجميع المال فلا يقع الطلاق وان
اتفقا على الاعراض لزم الطلاق ووجب المال كله وان اتفقا على انه
لم يحضرهما شيء او اختلفا وقع الطلاق ووجب المال اي المسمى
في العقد اتفاقا اما عندهما فلبطلان الهزل من الاصل فكذا في
المال تبعا حتى وجب المال فيما اذا اتفقا على البناء ولم يؤثر
فيه الهزل ففيهما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء بالطريق الاولى
واما عنده فلرجحان جانب الجد على ما تقدم وكذا اذا اختلفا يكون
القول قول من يدعي الاعراض اما عنده فلما تقدم واما عندهما
فلبطلانه وان كان الهزل في الجنس بان تواضعا على ان يذكرا
في العقد مائة دينار ويكون البدل فيما بينهما مائة درهم يجب
المسمى عندهما بكل حال اي سواء اتفقا على البناء او على الاعراض
او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا لبطلان الهزل في الخلع عندهما
فكذا في المال وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لصيرورة
الهزل باطلا بالاعراض وان اتفقا على البناء توقف الطلاق
على قبول المرأة المسمى لانهما اذا اتفقا على البناء لا يتحقق بالمسمى
والشرط قبول المسمى في العقد وان اختلفا او انه لم يحضرهما وجب
المسمى وهو الدنانير ووقع الطلاق لرجحان الجد وان اختلفا
فالقول لمدعي الاعراض لكونه هو الاصل وان كان ذلك
اي الهزل في الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع بان يتواضعا
على ان يقرا بالبيع ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة او بما لا يحتمله

كالنكاح

كالنكاح والطلاق فالهزل يبطله لان الاقرار يحتمل الصدق و
الكذب والمخبر عنه اذا كان باطلا فبالاخبار به لا يصير حقا والهزل
في الردة كفر لان التلفظ به هزلا استخفاف بالدين الحق وهو كفر
لا بما هزل به هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لا يجوز ان
يكون كفرا لان الكفر انما يتحقق بالاعتقاد فاجاب بان الهزل
بالردة كفر لا بما هزل به اي لا بواسطة اعتقاد ما هزل به لكن
بعين الهزل يعني لكونه كفرا يعني تلفظه بكلمة الكفر وان لم
يعتقد مدلولها لكونه استخفافا بالدين والسفه يعني الرابع
من العوارض المكتسبة السفه وهو في اللغة الخفة وفي
اصطلاح الفقهاء عبارة عن التصرف في المال بخلاف مقتضى الشرع
والعقل بالتبذير فيه والاسراف مع قيام حقيقة العقل
وعرفه المص بقوله وهو خفة تعتري الانسان فتبعثه على
العمل بخلاف موجب الشرع وان كان اصله مشروعا كالربوا
هذا معطوف على محذوف تقديره ان كان غير مشروع باصله
كاللواطة فيفيد التعريف بان مباشرة المحرم مطلقا
اي محرم كان سفه وهو اي ذلك العمل السرف وهو تجاوز
الحد والتبذير وهو تفريق للمال اسرافا وفي هذا القول
اشارة الى الاصطلاح وذلك لا يوجب خللا في الاهلية
اي اهلية الخطاب ولا يمنع شيئا من احكام الشرع من الوجوب
عليه وله فيكون مطالبا بالاحكام كلها ويمنع ماله اي مال
السفيه عليه في اول ما يبلغ اجماعا يعني اذا بلغ الانسان سفيها

استخفاف

السفه

يمنع ماله عنه باجماع العلماء ويترك في يده من كذا في يده بالنص
وهو قوله ولا تؤتوا السفهاء اموالكم اي لا تعطوا الذين يبذرون
اموالهم اضاف اموال السفهاء الى الاولياء لانهم يقومون بها
ويتصرفون فيها والشيء قد يضاف الى الشيء بادنى ملابسة ثم
علق دفع المال اليهم بايناس الرشد بقوله تعالى فان انستم منهم
رشدا فادفعوا اليهم اموالهم قال ابو حنيفة اول احوال
البلوغ قد لا يفارقه السفه باعتبار اثر الصبا فاذا بلغ خمسا
وعشرين سنة يدفع اليه ماله وان لم يونس منه الرشد لكونها
مدة يصير الانسان فيها جدا لان الخطاب لم يوضع عنه ولهذا
يقام عليه الحدود ويجب القصاص مع ان هذه العقوبات
تندرئ بالشبهات فاذا لم ينظر له في دفع الضرر عن نفسه ففي ماله
اولى لان المال تابع لها وعندهما لا يدفع اليه ماله ما لم يوجد منه
الرشد لانه تعالى علق الايتاء بالرشد فلا يجوز قبله وانه لا يوجب
الحجر اصلا يعني في تصرف لا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق
وفي تصرف يبطله الهزل كالبيع والاجارة عند ابي حنيفة لان
الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع عنده وكذلك عندهما فيما
لا يبطله الهزل وفيما يبطله الحجر عليه لان السفيه مبذر في ماله
فيحجر عليه نظرا له كالصبي والمجنون لان الصبي انما يحجر عليه
لتوهم التبذير وهو متحقق ههنا فلان يكون محجورا عليه
كان اولى وفي هذا الحجر نفع للعامة لانه اذا اتلف ماله
بالتبذير يصير عيالا على المسلمين ويستحق النفقة من بيت المال

والسفر

السفر

والسفر وهو الخروج المديد ادناه ثلثة ايام المراد من الخروج
الخروج من موضع الاقامة على قصد السير تركه لشهرته وانه
لا ينافي الاهلية اي لا يخل بشيء مما به الاهلية وهو العقل
والقدرة البدنية لكنه اي السفر من اسباب التخفيف بنفسه
مطلقا سواء كان موجبا للمشقة او لا لكونه من اسباب
المشقة فاعتبر نفس السفر سببا للرخص واقيم مقام المشقة
بخلاف المرض حيث لم يتعلق الرخصة بنفسه فانه متنوع
الى ما يضر به الصوم والى ما لا يضر فتعلق الرخصة بما يضر به الصوم
وهو الامراض الحارة ووجع الراس والعين فيوثر السفر
في قصر ذوات الاربع بحيث لا يبقى الا كمال مشروعا وفي تاخير
وجوب الصوم الى عدة من ايام اخر لا في اسقاطه فيبقى فرضا
حتى صح اداؤه لكنه اي لكن السفر لما كان من الامور المختارة
اي الحاصلة باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا ضرورة لازمة
يعني لم يوجد ضرورة مستدعية الى الافطار بحيث يكون المشقة
ملجية اليه لامكان الصوم مع السفر قيل جوابه لما انه اذا
اصبح صايما وهو مسافر او مقيم فسافر لا يباح له الفطر
لانه تقرر الوجوب عليه بالشروع فلا ضرورة له يدعوه الى
الافطار لقدرته على الصوم بخلاف المريض فانه نوى
الصوم وتحمل مشقة زيادة المرض ثم اراد ان يفطر له ذلك
وكذا اذا كان صحيحا من اول النهار ناويا للصوم ثم مرض حل
له الفطر لان المرض امر سماوي لا اختيار للعبد فيه والمرخص منه

للفطر ما يكون الغالب فيه لحوق المشقة بواسطة صومه فصار عذرا
مبيحا للفطر ما يكون الغالب فيه ولو افطر المسافر في الصورتين
المذكورتين وهما بنية الصوم في السفر وسفره بعد ان نوى الصوم
كان قيام السفر المبيح للافطار شبهة فلا يجب الكفارة وان افطر
المقيم الذي نوى الصوم ثم سافر بعد الافطار لا يسقط عنه الكفارة
لان وجوب الكفارة تقرر عليه بالافطار بخلاف ما اذا مرض
بعد ان افطر مرضا مبيحا للافطار يسقط به الكفارة لان
المرض امر سماوي كالحيض فاحكام المرض من اي الرخصة
التي يتعلق بها احكام السفر يثبت بنفس الخروج من عمران
المصر بالسنة المشهورة عن النبي عليه السلام فانه كان يترخص
برخص المسافر حين يخرج الى السفر وان لم يتم السفر علة بعد
يعني كان القياس ان لا يثبت الاحكام الا بعد تمام السفر مسيرة
ثلاثة ايام لان العلة تتم به والحكم لا يثبت قبل تمام العلة
لكنه ترك بالسنة تخفيفا للرخصة في حق الجميع فلو توقف ثبوت
الترخص به على تمام العلة لم يثبت للمسافر حق الترفية في جميع
مدة السفر وهو خلاف المفروض والخطاء اي السادس من العوارض
المكتسبة الخطا وهو في اللغة ضد الصواب وفي الاصطلاح
وقوع الشيء على خلاف ما اريد وهو عذر صالح لسقوط حق
الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد لعدم القصد فلو اخطاء
المجتهد في الفتوى بعد استفراغ وسعه لا يكون اثما
ويستحق اجرا واحدا ويصير شبهة في العقوبة حتى لا يأثم

الخاطي

الخاطي ولا يؤاخذ بحد كما اذا زفت اليه غير امرأته فظنها امرأته
فوطئها لا يحد ولا يصير آثما اثم زنا وقصاص كما اذا راى شبحا
من بعيد فظنه صيدا فرمى اليه وقتله وكان انسانا لا يكون
اثما اثم القتل العمد ولا يجب عليه القصاص ولم يجعل عذرا
في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان اذا اتلف
مال انسان خطاء بان راى شخصا من بعيد فظنه صيدا فرمى
اليه فقتله وكان شاة لانسان ووجبت به اي بالخطاء الدية
لانها من حقوق العباد وبدل المحل لاجزاء الفعل وصح طلاقه
اي طلاق الخاطي كما اذا اراد ان يقول فجرى على لسانه انت طالق
يقع به الطلاق عندنا وعند الشافعي لا يصح طلاقه قياسا على النائم
وهذا القياس ضعيف لان النائم عديم الاختيار والخاطي عالم
بكلامه غير انه واقع بتقصيره والمراد من قوله عم رفع عن
امتي الخطا حكم الاخرة لا الدنيا الا ترى انه يؤاخذ بالدية و
الكفارة ويجب ان ينعقد بيعه اي بيع الخاطي كما اذا اراد
ان يقول الحمد لله فجرى على لسانه بعت هذا العبد منك بكذا
فقال المخاطب قبلت اذا صدقه خصمه اي قال المخاطب صدور
الايجاب منك كان خطأ ويكون بيعه كبيع المكره يعني
ينعقد فاسدا لان جريان الكلام على لسانه اختياري لا طبيعي
كجريان الماء ولما وجد الاختيار ينعقد ولكنه يفسد لعدم وجود
الرضا فيه والاكراه وهو آخر العوارض المكتسبة وهو حمل
الانسان على ما يكرهه ولا يريده مباشرته لولا الحمل عليه بالوعيد

والاكراه

وهو اى الاكراه على ثلاثة اقسام اما ان يعدم الرضا اي
رضاء المكره ويفسد الاختيار وهو الملجى اى الاكراه الملجى وهو
الاكراه بالتهديد باتلاف نفسه او عضو من اعضائه وهو الاكراه
الكامل او يعدم الرضى ولا يفسد الاختيار اى اختيار المكره هذا
هو القسم الثاني مثل الاكراه بالقيد والحبس مدة مديدة او بالضرب
الذي لا يخاف به على نفسه التلف او لا يعدم الرضى ولا يفسد
الاختيار وهو ان يهتم اي يغتم المكره بحبس ابيه او ابنه او
زوجته او اخيه وهو القسم الثالث والاكراه بجملته اى بجميع
اقسامه لا ينافي الخطاب والاهلية اى كون المكره مخاطبا
وكونه اهلا للاحكام لان ما به الاهلية من العقل والبلوغ
متحقق معه عند الاكراه وانه اى المكره عليه متردد بين فرض
كاكل الميتة اذا اكره بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه ذلك ولو
صبر حتى قتل عوقب عليه لكونه مباحا لقوله تعالى الا ما اضطررتم
اليه ولو امتنع عنه القى نفسه الى الهلاك من غير فائدة اذ ليس
فيه قضاء حق للشروع وحظر كالزنا وقتل النفس المعصوم
فانه يحرم فعلها عند الاكراه واباحة كافطار المقيم الصحيح
في الصوم الفرض فانه اذا اكره عليه يباح له الفطر ورخصة
كاجراء كلمة الكفر على لسانه اذا اكره عليه يرخص له ذلك مع
اطمينان القلب بالتصديق اذا كان الاكراه ملجيا واعلم انه
لا حاجة الى ذكر الاباحة لدخولها في الفرض او الرخصة لان
المراد بها ان كان اباحة فعل المكره عليه بالاكراه وعدم الاثم

في

في الصبر على الامتناع عنه فهي الرخصة وان كان اباحة فعله
بالاكراه وصيرورتها اثما في الصبر فهي الفرض وافطار الصايم بالاكراه
لا يخلو منهما لانه ان كان مسافرا كان افطاره عند الاكراه فرضا
وان كان مقيما كان رخصا فيه ولم يوجد في الاكراه ما يتساوى
الالزام عليه والامتناع عنه عند الاكراه في الاثم والثواب وعدمهما
يعني انه لا يترتب على شئ منهما ثواب ولا عقاب اعلم انما قلنا
من الفرض والاباحة والرخصة فيما اذا كان الجبر اي المكره اح
الحامل يوقع ما يوعد به وعلم ايضا ان الاثم انما يكون اذا علم
انه مباح ولم يفعل اما اذا لم يعلم فلا اثم عليه بالامتناع لان
الموضع موضع الشبهة والخفاء ولا ينافي الاختيار اى الاكراه
لا ينافي اختيار المكره يعني لا يبطل به لانه لو بطل اختياره لبطل
الاكراه لان الاكراه على ما لا يكون باختياره لا يتصور فان الشيخ
لا يكره على ان يكون شابا فاذا عارضه اى اختيار المكره اختيار
صحيح وهو اختيار المكره وجب ترجيح الاختيار الصحيح على
الاختيار الفاسد وهو الاختيار المكره وحينئذ يصير اختيار المكره
كالعدم فيضاف الفعل الى المكره حتى يلزمه حكمه ان امكن
اى ان امكن لنسبة الفعل الى المكره كما في الاكراه على القتل واتلاف
المال والمكره يصلح ان يكون آلة المكره بان ياخذه ويضرب به
نفسا او مالا فيتلفه والا اى وان لم يمكن كالاكراه على الوطي
والاكل بقي منسوبا الى الاختيار الفاسد وجعل المكره مواخذا
بفعله في الاقوال هذا تفريع على الاصل المذكور يعني في مثل

الطلاق والعتاق ونحوهما لا يصلح المكره ان يكون الة لغيره
لان التكلم بلسان الغير لا يصلح فاقتصرت عليه اى حكم الفعل
على المكره فان كان القول مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضا
لم يبطل بالاكراه وينفذ على المكره الطلاق ونحوه مثل العتاق
والنكاح والرجعة والتدبير والعفو عن دم العمد واليمين
والنذر والظهار والايلاء والفيء والاسلام فان هذه التصرفات
لا تحتمل الفسخ ولا تتوقف على القصد والاختيار دون الرضاء
بدليل انها لا تبطل بالهزل وان كان اى القول يحتمله اى الفسخ
ويتوقف على الرضاء كالبيع ونحوه يقتصر على المباشر كالقول
الذي لا يحتمل الفسخ الا انه يفسد لعدم الرضاء يعني ينعقد
فاسدا فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة
تصح لان المفسد زال بالاجازة ولا يصح الاقارير كلها
لان صحتها تعتمد على قيام المخبر به وقد قامت دلالة على
عدمه اى عدم ثبوت المخبر به لانه يتكلم دفعا للسيف عن
نفسه لا لوجود المخبر به فان قلت اذا قال الرجل لعبده اكبر
سنا منه هذا ابني يعتق عند ابي حنيفة مع ان كذبه متيقن
فكان ينبغي ان يعتق العبد اذا اقر بعتقه بالاكراه قلت
اثبت ابو حنيفة العتق فيه باعتبار جعل كلامه مجازا عن
الاقرار وههنا لا يحتمل كلامه ان يكون مجازا عن شيء لانه
اكره ان يتكلم بالحقيقة لا بالمجاز وكذبه راجح لقيام دليله
وهو الاكراه والافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح فيه

الة لغيره يعني مثل الاقوال في ان الافعال لا يصلح ان يكون
الة لغيره كالاكل والوطئ فان الانسان في الاكل والوطئ
لا يتصور ان يكون الة لغيره فيقتصر الفعل على المكره ولا ينسب
الى المكره حتى اذا اكل في الاكراه على الاكل يفسد صومه
لو كان صايما ولا يفسد صوم المكره ان كان صايما بالاتفاق
لان الاكل بفم الغير لا يتصور واما في نسبته الى المكره من حيث
الاتلاف فقد اختلف فيه ذكر في الخلاصة وشرح الطحاوي
انه لو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره دون الآمر
وان كان المكره يصلح الة من حيث الاتلاف كما في الاكراه
على الاعتاق حتى رجع بقيمة العبد على المكره لان منفعة
الاكل حصلت للمكره فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا
لا يجب الحد ويجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكره
لان منفعة الوطئ حصلت له بخلاف الاعتاق لان مالية
العبد تلفت من غير منفعة المكره وفي المحيط لو اكره انسان
على اكل مال نفسه فاكل فان كان جايعا لا يجب على المكره شيء
لان منفعة الاكل رجعت اليه وان كان شبعان يجب على المكره
قيمته لان منفعة الاكل لم ترجع اليه ولو اكره على اكل مال الغير
يجب الضمان على المكره سواء كان المكره جايعا او شبعان
لانه اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على
القبض اذ بدونه لا يمكن الاكل غالبا وكما قبض المكره الطعام
صار قبضه منقولا الى المكره فصار المكره قابضا بنفسه وقال

لاكل ولو قبضه بنفسه صار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان
ثم آذنا له بالاكل وهناك لا يضمن الاكل شيئا لانه طعام الغاصب
وفي طعام نفسه لم يصر اكلا طعام المكره لانه لم يمكن ان يجعل
المكره غاصبا للطعام قبل الاكل فصار اكلا طعام نفسه لا طعام
المكره الا ان المكره متى كان شبعان لم يحصل له منفعة الاكل
فكان هذا اكراها على اتلاف مال غيره فيجب الضمان عليه والثاني
اي القسم الثاني من الافعال ما يصلح المكره فيه ان يكون آلة
لغيره كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للانسان ان يأخذ آخر و
يلقيه على مال فيتلفه او على نفس فيقتلها فيجب القصاص على المكره
اذا كان القتل عمدا بالسيف وكذا الدية على عاقلة المكره
ان كان خطاء ووجبت الكفارة ايضا على المكره والحرمات
انواع حرمة لا تنكشف ولا يدخلها رخصة كالزنا بالمرأة
وفيه فساد الفراش وضياع النسل لان ولد الزنا هالك حكما
اذ لا يجب على الام نفقته لانها عاجزة عن الكسب فكان الزنا
كالقتل فان قلت هذا مسلم في غير المنكوحة واما اذا كانت منكوحة
الغير يكون الولد للفراش فلا يكون هالكا قلت الاصل
ان ينسب الولد الى من خلق من مائه ويجب النفقة عليه لانه جزؤه
فيكون هالكا بالنظر الى الاصل وقد ينفي صاحب الفراش مثل
هذا الولد عن نفسه عادة فيفضي الى اهلاكه قيد الزنا بالمرأة
اراد زنا الرجل بالمرأة لان زنا المرأة يحتمل الرخصة حتى لو اكرهت
بالقتل او القطع على الزنا يرخص لها في ذلك لانه ليس في التمكين معنى

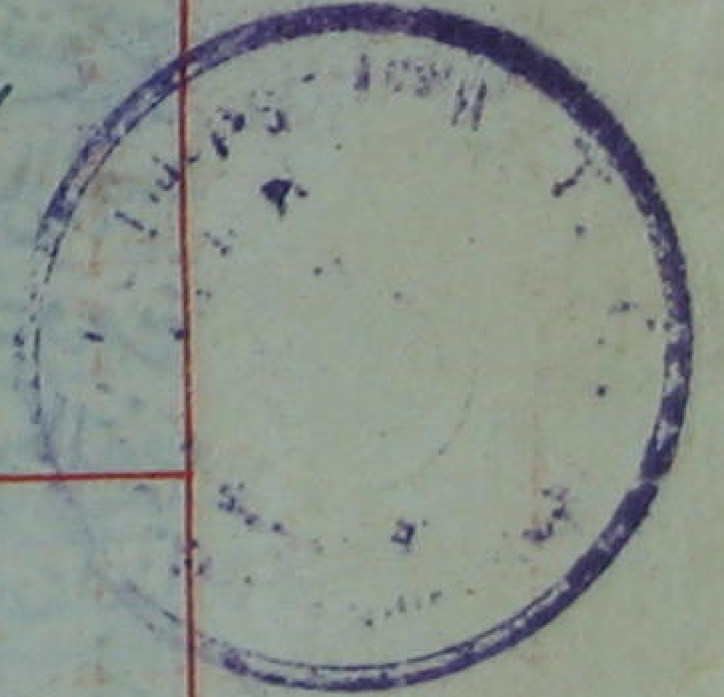
الحرمات انواع

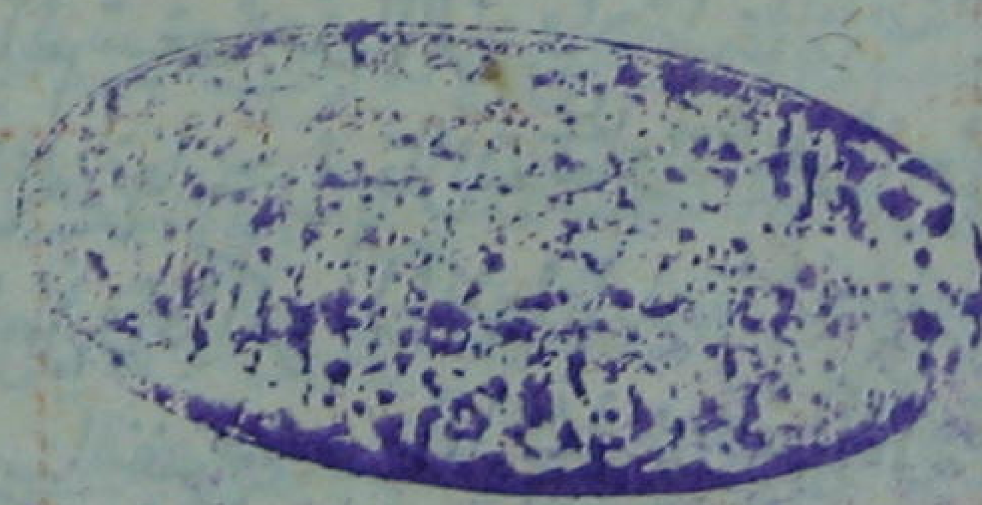
القتل

القتل الذي هو المانع عن الترخص في جانب الرجل لان نسب الولد
عنها لا ينقطع ولهذا سقط الاثم والحد عنها وقتل المسلم
فان حرمته لا تنكشف لان دليل الرخصة خوف تلف النفس
او العضو والمكره عليه وهو المقصود بالقتل يعني القاتل
والمقتول في استحقاق العصمة وخوف التلف سواء فلا يحل
للقاتل ان يقتل غيره لتخليص نفسه فصار الاكراه في حكم العدم
في حق اباحة قتل المكره عليه للتعارض بينهما في استحقاق
الصيانة فاذا قتله فكانه قتله بلا اكراه فيحرم وحرمة تحتمل
السقوط اصلا حتى ترتفع الحرمة بالكلية ويصير حلالا
الاستعمال بالاكراه كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان حرمة
هذه الاشياء تثبت بالنص حالة الاختيار لا في الاضطرار قال
الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه
وان كان الاكراه ناقصا كالاكراه بالقيد او الحبس لا ترتفع الحرمة
عن هذه الاشياء وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة
كاجراء كلمة الكفر فانه قبيح لذاته وحرمته غير ساقطة وحرمة
تحتمل السقوط في الجملة لانها تسقط باذن صاحبه بالتصرف
فيه لكنها لم تسقط بعذر الاكراه واحتملت الرخصة ايضا
كتناول مال الغير فانه حرام قال الله تعالى ولا تأكلوا اموالكم
بينكم بالباطل واذا اكره عليه اكراها كاملا جاز له ان يفعل
ذلك لان حرمة النفس فوق حرمة المال فجاز ان يجعل المال وقاية
للنفس فاذا استوفاه ضمنه لبقاء عصمته ولهذا اذا صبر

فى هذين القسمين وهما الثالث والرابع حتى قتل صار
شهيدا لانه يكون باذلا نفسه لاعزاز دين الله تعالى
ولاقامة حق الشرع الحمد لله رب العالمين و
صلى الله على سيدنا محمد واله
وصحبه وسلم

قد وقع الفراغ من تسويد هذا الكتاب على يد العبد الضعيف
الفقير الى رحمة الله الملك الوهاب اسمعيل بن محمد على
الاقحصاري البسنوي غفر لهما الله الغفار
البارى ولاساتيذه ولمن نظر اليه من
الطلاب فى اواخر شوال المكرم
من شهور سنة اربع
وعشرين والف
من الهجرة النبوية
م





مسئله

صوفیلر ذکر دوریا ایدرلر مستحل کافر اولورمی
دیرلر یا نه طریقیله اتسونلر که کافر و آثم اولمیالر بیان
بیوریله — الجواب
سکون و وقار ایله وکمال ادب اوزره سلاطین
حضورنده اوتورر گبی ادب اوزره ذکر اتمک
گرک دوران حرامدر   کمال پاشازاده

مسجدده اشخاص مختلفه ایله سنتهی اوغلانلر مخلوط اولوب انواع تغنیات ایله کلمهٔ
توحید ایدرلر لکن تغییر کلمهٔ توحید ایدوب گاه دلمع گاه جانم دیوب سن بر اوکسکلکانسن
جانلر ایچنده جان سین بن عیان گوردم سنی دیوب جنت جنت دیدکلری برتاج اوبرتاج
حوری استینه ویرسن لنی بکاسنی گرکسنی دیوب گاه گوکلیمی دوکوب اوضاع
غریبه ایدکلرنده زاویهده شیخ اولان زیدیه اهالیء محلهدن بعضی کمسنهلر خطاب
ایدوب بو مقوله اوضاع غریبهیه نچون راضی اولورسن دیدکلرنده نه لازم گلور وما
خلقت الجن والانس الا لیعبدون دیمکله جواب ویرسه شرعا زیده نه لازم گلور جواب
ویریلوب مثاب اوله — الجواب
اول اوضاع واقوال باطله ایدنلر کافرلردر قتللری مباحدر شیخلری اولان ملعون
اول اقوال اتغزاییه نه لازم گلور دیمکله کافر اولور آیهٔ کریمهٔ اول باطله دلیل گتوردیکی
بر دخی کافر اولور اعتقادلرنجه دونمزلر ایسه جملهسنک قتللری واجب اولور

ابو السعود
عفی عنه

سلانيكلى مصطفى افنديڭ وقفى



في التحفة وبعد ذا وشروط الجمعة
السلطان بعد ما يأتي أن أذن أي السلطان
أو نائبه أما بعد شرط الأذن لها عند بناء المسجد
ثم بعد ذلك لا يشترط الأذن ... خطيب فلا أخر الناظر
خطيبا في المسجد إذا أقام بنفسه ونائبه وإلا أذن مستحب
كل من خطب
منه